كتاب الناقد

العنف الأصولي

مواجهات السيف والقلم



عزيز العظمة
أنيس الجزائري
أحمد بسام ساعي

وضاح شرارة
أحمد برقاوي
العماد مصطفى طلاس

محمد المير أحمد
السيد محمد حسين فضل الله
علي حرب

العنف الأصولي

مواجهات السيف والقلم

THE VIOLANT FUNDAMEN[illegible]

THE CLASH OF
THE SWORD AND THE PEN

BY

VARIOUS AUTHORS

First Published in 1995

British Library Cataloguing in Publication Data Available

ISBN 1 85513 204 4

الطبعة الاولى: تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٩٥

المحتويات

الفصل الثالث:

إسلاميون ضد التعصب

الفصل الرابع:

مطالعة في «الناقد» ــ المشكلات الساخنة

المقدمة

انتبهنا فجأة. وإذ ما بين طرفة عيننا وانتباهتها كانت «الأصولية» قد امتدت عمودياً وأفقياً، على طول الخارطة العربية بل وأبعد منها إلى العالم الإسلامي الرحب. ونحن، على الأرجح، لا يسعنا هنا تأريخ بدايات هذه الحركة، فهي، ويا للعجب، كانت وستبقى لأمد طويل، الظاهرة الأعمق والأكثر إشكالية وتحدياً. إذ تجمع في ثناياها السياسة والدين والأيديولوجيا والشريعة والقانون والمجتمع والتاريخ، جمعاً متراصاً وببنية صلبة شديدة التماسك، وكل ذلك في خطاب يدمج العاطفي والعقلي، الإيماني والعملي، دمجاً تستحيل معه أي محاولة تحليل جزئية، أو قراءة عادية.

إن «الأصولية» الدينية التي أصبحت الركن الرئيسي في الحوار أو البكم السياسي العربي، كما أصبحت مادة الجدل الثقافي الأهم. هذه «الأصولية» في وجوهها المختلفة وجوانبها المتعددة، طرحت نفسها، بقوة وعنف وصخب، على العقل العربي، ذلك العقل الذي يعاني كبوته الكبرى كما خيباته الأكبر.

وهذا الكتاب(*) إذ لا يدّعي تقديمه للأصولية ولا يدعي احتواءه

(*) يختصر هذا الكتاب بشكل نموذجي جلّ ما نشرته «الناقد» على مدى سبعة أعوام متواصلة، وقد ارتأينا نشر بعض المقالات فقط، لأن ما احتوته «الناقد» يتسع لمجلدات عدة، هي مجلدات المجلة نفسها.

الردعليها. إلاّ أنه يدعي أنه من بين أكثر الكتب تضميناً للجدل ولهذا القدر من الصراحة والجرأة والعمق، سواء من قبل أقطاب أصولية أو علمانية أو مثقفين ونقاد وباحثين متعددي الاتجاهات والمذاهب الفكرية.

يوسف بزي

الفصل الأول

«آيات شيطانية»

المواجهة الأولى

■ بين «الحالة الإسلامية» و «آيات شيطانية» مسألة لا تتوقف على حياة شخص أو كرامة مليار مسلم فحسب، بل تمتد إلى خيارات أصعب بكثير، أقلها شرعة حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية، الشرق والغرب، الهرطقة والإيمان، وصولاً إلى الحرية والرقابة، العقل والنقل، الحفظ والإبداع، الطاعة والاختلاف.

وفي مجمل الأحوال يستقيم النقاش على حد السيف والعنق أي بين الحياة والموت لكل طرف. ولقد كانت هذه أولى المواجهات التي ما زالت مستمرة. أما المساهمة العربية فيها فقد كانت محورية بالتأكيد.□

رواية كافرة

التوسع الثقافي
والسياسي للإسلاميين

عزيز العظمة

لم تسعف جائزة نوبل نجيب محفوظ في مكانة روايته «أولاد حارتنا» العظيمة الأهمية أدبياً وثقافياً، وما زالت هذه الرواية غير متوفرة في الأسواق المصرية على صورتها الكاملة، بل ما زالت الدولة في مصر تعتبر أن للأزهر ولبعض المجموعات الغوغائية المؤثرة في الشارع الحق في إبداء الرأي، والرأي القاطع، بشأن الأدب. كانت الدولة في مصر وما فتئت، شأنها شأن الكثير من المؤسسات العامة الأخرى، تامة الاستعداد للاستئناس بما تراه هذه القوى، وللإذعان لما تراه من حجر على عقول المصريين، ومن منع لهذا الكتاب أو ذاك من التداول، بدعوى أن للرأي الديني القول الفصل فيما يجب وما لا يجب للأديب وللمفكر أن يقدمه للجمهور من آراء في أمور عامة أو قضايا فكرية أو صور وأشكال أدبية.

لا يبدو أن هذا الوضع مرشح للتعديل إيجاباً في وقت قريب، بل لا بد وأن الأزهر والمجموعات الغوغائية في مصر وغيرها تحتفل بما قد تعتقد أنه حملة عالمية الكفاءة ضد رواية سلمان رشدي الجديدة، «الآيات الشيطانية» التي صدرت بالإنكليزية في لندن في أوائل شهر تشرين الأول ١٩٨٨. ولا شك في أن الأزهر الذي أفتى بمنع

هذه الرواية من التداول في مصر، وهو عين الأزهر سليل الثقافة العربية ـ الإسلامية القارئة والعالمة في ماضيها، قد سار على منوال أعداء سلمان رشدي الذين قضوا بضرورة حجب روايته عن القراء ومقاطعة ناشره، في الوقت الذي أعلنوا أنهم لم يقرأوا روايته، بل أنهم لن يقربوا هذا النص الكافر والقذر والسخيف على حد تعبيرهم.

□ □ □

وسلمان رشدي روائي هندي يكتب بالإنكليزية، اشتهر بعد نشر روايته «أطفال منتصف الليل» التي صدرت في العام ١٩٨١ والتي بيع منها نصف مليون نسخة، وترجمت إلى ما يقرب من عشرين لغة، منها ترجمة إلى العربية أصدرها في دمشق عبد الكريم ناصيف الذي ترجم أيضاً روايته التالية «العار». و «الآيات الشيطانية» كسابقاتها الثلاث من روايات المؤلف، رواية ذات قيمة أدبية عالية تؤكد المساهمة الرائدة للأدب العالم ثالثي في الرواية العالمية. ويشير عنوان هذه الرواية إلى قضية اعتبر نقاد رشدي الأخذ بها كفراً وتجنياً على النبي محمد، وإن لم يشاركهم هذا الرأي محمد بن جرير الطبري وغيره من الكتّاب الذين لم نشهد للإسلاميين المعاصرين ولا للأئمة السالفين طعناً بديانتهم ولا بعلمهم. تذهب الرواية إلى أن محمداً تلا على بعض المكيين في حرم الكعبة الآية: «واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، فإنهن الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى». كان لهذه التلاوة أثر مباشر على المكيين ـ وكان هذا قبل الهجرة ـ الذين شاركوا محمداً السجود لله وللغرانيق الثلاث بناته، ولكن النبي ما لبث أن أعلن أن تلك الآية لم تأته من جبريل بل كانت وسواساً من الشيطان، فنسخها جبريل بالآية من سورة النجم: ﴿أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألكم

الذكر وله الأنثى تلك إذاً قسمة ضيزى إن هي إلاّ أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم، ما أنزل الله بها من سلطان﴾.

كانت اللات إلهة ثقيف الأساسية، والعزى، الإلهة الكبرى لقريش، ومناة إلهة بني حنيفة وشمال شبه الجزيرة.

ليس ثمة سبب تاريخي للطعن برواية الطبري، بل هي أقرب إلى العقل من الرواية المرتبة التقليدية التي ترى في الإسلام شأناً ولد كاملاً مكتملاً خارجاً عن نصاب وقائع وطبائع التاريخ، كالرواية التي نجدها في بعض كتب السيرة من أن محمداً ولد مختوناً. فليس ثمة شأن طبيعي أكثر من أن التوحيد الإسلامي ولد على تخوم الوثنية وغيرها من الأديان، وأن الإسلام في تطوره تعاطى مع وقائع المسيحية واليهودية، وأنه تعاطى مع الوثنية المكية ـ الطواف، السعي، تقديس الحجر الأسود. ولا تمتنع الدبلوماسية الدينية التي مارستها عبقرية محمد، بل أن العلاقة بين الآلهة والمواضع الحُرُم والعلاقات السياسية والعشائرية والاقتصادية في شبه جزيرة العرب في عصر محمد وقبله شأن معروف للمؤرخين حتى الإسلاميين منهم.

استخدم سلمان رشدي هذه الرواية، إضافة إلى روايات أخرى عن مكة ومحمد وتاريخ الإسلام المبكر، لحبك بعض رواية تنتقل عبر ما يقرب من الخمسمئة وخمسين صفحة من مدينة اسمها «الجاهلية» يسكنها نبي اسمه «ماهوند» (وهو أحد الأسماء التي استخدمها الأوروبيون في العصور الوسطى للدلالة على محمد بن عبد الله)، مدينة مبنية من رمل يتفتت إن مسه الماء، إلى لندن وبومباي اليوم، إلى إحدى قرى الهند، إلى طائرة اختطفتها، وفجّرتها مجموعة من الارهابيين السيخ، كما تنتقل بين أزمنة مختلفة بصورة مستمرة. وجبريل شخصية أساسية: فهو ملاك ذو

علاقة صعبة مع محمد، وهو جبريل فارشتا الممثل الهندي الشهير (في الرواية)، وهو عقل المؤلف، كما هو الحلم والمخيلة، وهو وسواس إمام هندي أصولي يسكن لندن اليوم كما هو شيطان أو ملاك متصوفة هندية معاصرة (في الرواية) اسمها عائشة. وتحتوي الرواية تحولات كثيرة تنتاب أشخاصها، وانتقالهم من هيئة إلى أخرى ومن شخصية إلى أخرى، وتتناول الحب والموت والجنس والشخصيات المنغلقة، كما تراوح بين الواقع والحلم، والماضي والحاضر، وتتناول الاستشراق والتغرب على صورة تجعل أية عملية لإرجاع الرواية إلى سلسلة خبرية واحدة شأناً متعذراً. بل أن بنية الرواية على درجة عالية من التعقيد ستحلو للبعض ممن يرى فيها دليلاً على ممارسة روائية رائدة، وستنفر غيرهم.

ولئن كانت الصورة التي يرسمها رشدي لمدينة (الجاهلية) على قدر كبير من الإقناع والواقعية، ولئن كانت هذه الصورة ليست أكثر من جزء صغير في الرواية، إلاّ أن الإسلاميين اعترضوا بجلبتهم المعتادة، فضغط نواب هنود لاعتبارات انتخابية على رئيس الوزراء راجيف غاندي الذي أوعز إلى وزارة المالية بمنع الكتاب باستخدام قانون يتعلق بالجمارك. وضغطت المجموعات الإسلامية على الحكومة في جنوب أفريقية التي مارست عادتها الرقابية ومنعت الكتاب. كما منع في ماليزيا وفي السعودية وقطر بالطبع، إضافة إلى مصر. ثم وزعت المجموعات الإسلامية في بريطانيا وأميركا على أئمة الجوامع وغيرهم نصوصاً طلبت نسخها والتوقيع عليها وإرسالها إلى رئيسة الوزراء وإلى الناشر، مطالبين بمنع الكتاب، وتسلم الناشر في الواقع آلاف رسائل الاحتجاج. كما نجحت بجعل مجلس السفراء العرب يوصي بمنعه وبمقاطعة دار نشر بنغوين. ولا نشك في أن مقاطعة دور النشر ومنع الكتب ليس بالأمر الصعب بالنسبة إلى سفراء دول عربية، بل هو بالأمر الهين

بل المستحب الذي أعلم به الإسلاميون عبر رسالة من السفير العراقي في لندن. وأمطر الإسلاميون أعداداً كبيرة من المثقفين والسياسيين البريطانيين برسائل تدعوهم للتنديد بالكتاب والعمل على منعه، كما طالبوا الزعيم العمالي السابق مايكل فوت بالاعتذار العلني عن كلام إيجابي قاله عن الكتاب. كما لم يتورع أعضاء في هذه المجموعات الغوغائية عن تهديد المؤلف بالقتل، وتهديد الناشر بتفجير مكاتبه، حتى أن المكتبات قد اضطرت إلى تشديد الاجراءات الأمنية. لم تنجح محاولت المنع في الغرب وإقناع الناشر بإتلاف نسخه والتعويض على مشاعر المسلمين المزعومة، بل أن الرواية باعت في شهرها الأول ٥٣,٠٠٠ نسخة في بريطانيا وحدها.

□ □ □

لم يطلب الإسلاميون من الناس قراءة الكتاب قبل الاعتراض عليه، بل اعتبروا الجهالة علامة على التقوى (كعادتهم)، واقتصروا في أحسن الأحوال على توزيع مقتبسات قصيرة منه، كما وزعت على العرب (ولعل الأزهر كان منهم) مقتبسات مترجمة ترجمة رديئة للغاية. واستخدم هؤلاء في حملتهم على كتاب سلمان رشدي جلّ الأساليب التي يستخدمها رواد الادعاء بالأقلوية والاضطهاد، ألا وهم أعضاء الجمعيات الصهيونية واليهودية. فقد قارن السيد ابراهيم هيويت، أمين عام وقفية المدارس الإسلامية (حسب رواية الجويش كرونيكل)، قضية الإسلاميين مع سلمان رشدي بقضية الصهاينة مع رواية «الضياع» المعادية للصهيونية في العام الماضي في بريطانيا. وليس من المستغرب أن يدعى الحاخام الأكبر لحضور اجتماع خصص لمناقشة رواية سلمان رشدي وقضايا تهمّ المجموعات الدينية الأخرى المهتمة بقمع الفكر والفن والأدب كقضية بعض المسيحيين مع فيلم سكورسيزي الأخير حول المسيح.

ومع أن الحاخام الأكبر اللورد جاكوبوفتز لم يتمكن من حضور هذا الاجتماع الذي نظمته جمعية جديدة اسمها (ومن سخرية ولا خجل ولا هزل) «الجمعية الإسلامية لدعم التسامح الديني» (والمقارنة مع الإسم الكامل لجمعية بناي بريث الصهيونية أمر يتوقف عنده كل عاقل)، إلا أنه أرسل رسالة تأييد. والإسلاميون في تنسيقهم هذا مع المجموعات الأيديولوجية والدينية الرجعية في بريطانيا وغيرها يحاولون التأكيد على ترتيب أمور المجتمع على أسس فسيفساء من الغيتوات، وهي الأسس نفسها التي قامت عليها الدعاية الصهيونية والتي تقوم عليها الصراعات الدموية الاثنية الدينية التي تدمر المجتمعات وتقمع الرقي والتقدم في لبنان وسريلانكا وغيرها، والتي تقوم على أساس ولاءات وحشية لبنى ثقافية وعائلية وسياسية تروم استعادة ماضٍ طبيعي مزعوم، صافٍ من أية تلوثات بالعالم الحديث. وليس غريباً، في هذا الإطار أن الجماعات الإسلامية في جنوب أفريقية كانت سباقة في الحث على منع الكتاب وإرغام إتحاد الكتّاب الأفارقة على إلغاء زيارة لسلمان رشدي للتحدث ضد الفعل العنصري، بدعوى الخصوصية الثقافية، أي خصوصية وأزلية الغيتو.

يعتبر الإسلاميون كنظائرهم الصهاينة وغيرهم أن كل قول يتنافى ومذهبهم قول معادٍ للإسلام كتهمة معاداة السامية التي يلقيها الصهاينة على كل من ينتقد إسرائيل وكل من يذهب إلى أن مصير اليهود في القرن العشرين ليس لب وجماع وخلاصة تاريخ البشرية في هذا العصر. من نتائج هذا الافتراض أن للإسلاميين وللإسلاميين وحدهم حق التصرف بتاريخ الإسلام، وكأن تاريخ الإسلام حكر عليهم. الإسلام وتاريخه ديناً وثقافة وعلوماً وحضارة تراث الإسلاميين. ولكنه تراث غيرهم. فهو تراثي، وتراث سلمان رشدي، وتراث طه حسين وجلال صادق العظم وعلي عبد الرازق

وجرجي زيدان وآخرين، وليس الكلام حوله حكر على إسلاميي اليوم. فهو تراث، وهو بذلك مجال للتعامل بشتى أشكاله، من قبول ورفض وتصرف. فقد استعملت السيرة النبوية ماضياً وحاضراً لصياغة الأساطير الأخلاقية والتشريعات الفقهية والبرامج السياسية وخلاف ذلك، ولسنا نرى، ونحن في نهاية القرن العشرين التي يعتبروها الإسلاميون بحرفية هزلية وكأنها بدايات القرن الخامس عشر، أن مادة السيرة وقضايا الوحي ليست مجالاً لعقل العقل والخيال، ولا مجالاً للتحقيق التاريخي المتجرد ولا للإيحاء بالمادة الأدبية. قد تكون بعض نصوص «الآيات الشيطانية» نسجاً وتنويعات على الرواية القرآنية والرواية التقليدية للتاريخ الإسلامي المبكر. ولِمَ لا؟ ولِمَ يجب الركون إلى التصديق بأن خيال القرن السابع أسمى من خيال القرن العشرين؟ ولِمَ يجب الوقوف على شاكلة الإسلاميين في وجه أنسنة التاريخ؟ أو ليست أنسنة التاريخ وأنسنة تاريخ الإسلام تحديداً نمط امتلاك هذا التاريخ واستيعابه في قرننا العشرين؟

□ □ □

إن محاولة مصادرة التاريخ من قبل الإسلاميين ليست إلاّ الوجهة المكملة لمحاولاتهم السياسية الدؤوبة منذ أن فاضت البترودولارات وتحولت إلى تدين وتثقف بتروليين، وقد رمت إلى التوسع الثقافي والسياسي على حساب التيارات الأخرى في عالمنا العربي. ومن هنا إدعاؤهم أن الإسلام دين ودنيا، وأنه بذلك يعيد لهم الحق في أن يدلوا بدلوهم أينما شاؤوا. فمع أنهم يحظرون على غيرهم الخوض في أمور الدين ومتعلقاته من عقائد وتواريخ حقيقية أو وهمية، إلاّ أنهم يخوضون وبصخب بالغ في أمور لا شأن للدين بها، كالمجتمع والسياسة والأدب، فيعتبرون أن استخدام النموذج المحمدي في الرواية يخرجها عن كونها رواية تتطلب الحكم الأدبي ويجعل منها

مجموعة أقوال مجتزأة تقتضي محاكم التفتيش والامتحان العسير على أسس لا تمت للأدب بصلة. وليتهم يقصرون الدين على الدين، فهم يرون في الدين كل شيء وتمام التراث، وما لم يتعلق بالدين من التراث ـ وهو كثير وكبير الأهمية، بل عصب تراثنا وتاريخنا شأنه شأن كل تاريخ آخر ـ ليس من التراث إلاّ بما هو خروج وعقوق، بل ما هو إلاّ تاريخ صرف.

هذا أمر وعاه سلمان رشدي وعياً حاداً، فهو يجعل إمامه اللندني يعلن:

«أننا سنقوم بثورة ليس فقط ضد الطاغية، بل ضد التاريخ». ويضيف المؤلف: «فالتاريخ مسكر، هو من خلق إبليس وتابع له... هو الكذبة الكبرى، التقدم، العلم، الحقوق... التاريخ خروج عن الصراط، والمعرفة وهم لأن مجموع العلم اكتمل يوم أكمل الله وحيه لماهوند». «سننزع حجاب التاريخ»، هذا ما قاله بلال لليل منسط. «وعندما يرتفع الحجاب سنرى الجنة ماثلة أمامنا».

واستمر بلال في تحدثه أمام الظلام:

«الموت لطغيان الأمبراطورة عائشة، لطغيان التقويم، لأميركا، للزمان! نحن نروم الأزل، اللازمان، الله. مياهه الراكدة، ليس انبذتها السارية». أحرقوا الكتب وثقوا بالكتاب، مزقوا الصحف واسمعوا الكلمة كما أبان عنها جبريل وكما شرحها شارحكم وإمامكم».

ويضيف إمام سلمان رشدي:

«يحبونني لأنني أكسر الساعات. لن تكون هناك ساعات بعد الثورة، سنحطمها كلها. سننتزع كلمة «ساعة» من القواميس. لن تكون هناك أعياد ميلاد بعد الثورة. سنخلق جميعاً مرة ثانية، سنكون كلنا من عمر واحد لا يتحول في عين الله».

التاريخ، أي وقائع الأمور اليوم شأنها شأن وقائع القرون الخالية، فراغ لا قيمة له، يجب استرداد الرسالة الأصلية منه وأصحاب هذه الرسالة الإسلاميون: فلما كانوا يسمون ما ليس وهماً ولا فراغاً بالعدم الذي يجب التعالي عليه لإعلاء كلمة الحق كما يفهمونها، كان كل نظر عقلي وأدبي للحق الذي يرومون الاستئثار بمحتواه مرفوض سلفاً لديهم. وليس لهذا تفسير إلاّ أن وهم البدايات الكاملة الذي يشكل الحق لديهم ليس إلاّ قميص عثمان يبررون به مؤسساتهم ورواتبهم ويحاولون بموجبه قمع الآخرين لمصادرة القول الثقافي، وتالياً السياسي. ولكن واقع الأمر ينبئنا بأن الأمر خلاف ذلك، وأنهم على وهم البدايات الصافية يبنون الدعوى بالاستفراد في الحاضر، وأن البدايات هذه موضع خلافات كبيرة لم يستح الأئمة المسلمون الكبار منها ولا من الاجتهاد فيها، وأن القول بحقيقة واحدة ليس في الواقع إلاّ تطلعاً لمصادرة الحقائق باسم من يعمل على التفرد بالسلطة الثقافية والتأله في السلطة السياسية. وفي النهاية، ما إدعاء الإسلاميين بأنهم يتكلمون باسم «الشعب» وأنهم يمثلون الأكثرية إلاّ علامة وهمية على طموح سياسي جامح، وما الدعوى بأن سلمان رشدي وغيره ممن لا يرى رأيهم ليس إلاّ خارجاً على تاريخه وأصالته وتراثه وداعية للغرب ضد الإسلام، إلاّ إشارة إلى التعارض الذي يعيشونه ليس مع الغرب ـ فالأنظمة السياسية الإسلامية على وئام معه ـ بل مع الحداثة والرقي في بلدانهم عينها. ويجب التأكيد على أن وهم التمثيل الكلي للتراث ومحاولة مصادرة كل قول فيه شأن يدل على هوس بمصادرة المستقبل وإرساء الاستبداد الجامع باسم ماض طاهر لا تاريخ فيه، وهذا برنامج يفتخر به كل طموح إلى فاشستية بائسة متخلفة.

حداثة سلفية؟!

الخداع
في الحوار الثقافي

انيس الجزائري

نعم ... لك الحق أن تعبّر عن رأيك، كما هو لي.

ولك الحق في أن تنقدني، كما هو لي أن أنقدك.

ولكن.. ليس لك أن تبيح لنفسك إسقاطي وتسقيطي، كما هو ليس لي، لأن حريتك تبدأ من ذاتك لتنتهي عند حرية الآخرين، ولأن حريتي، هي، أيضاً، تبدأ من ذاتي لتنتهي عند حدود ذاتك.

نعم .. لك أن تفصح عن فكرك، وعن نوازعك، وأن تكشف عن مكنوناتك، وأن تبني هيكل إرادتك، لكن.. لا على أنقاض ما تهدمه من فكري، ونوازعي، ومكنوناتي، والبقايا التي دمّرتها من هيكل إرادتي، لأني سأهدم منك ما هدمته مني، فلن أبني ولن تبني.

نعم .. لك أن تبلور نهجك، أجديداً كان أم قديماً، كما هو لي.. ولولا ثنائيتنا أنا وأنت.. أو أنت وأنا.. لما كانت في الحياة لعبة نقضي بها ومنها ولها أوطارنا... بل، وربما، أوطار الآخرين أيضاً...

فلولا أنك قلت لي، وقلت لك .. لما تكوّنت اللغة..

ولولا أن ذكراً ضاجع أنثى... لما كانت استمرارية الحياة..

ولولا الخطاب (السماوي)... لما كان الخطاب (الأرضي).. ولولا الآيات الرحمانية.. لما كانت (الآيات الشيطانية)..

ولولا (الآيات الشيطانية)... لما كانت اللعبة الإعلامية ـ السياسية ـ العالمية..

ولولا هذه اللعبة المستطيلة ... لما كانت مقالة عزيز العظمة..

ولولا مقالة الأستاذ عزيز العظمة.. لما كانت هذه المقالة.

لكن اللعبة في هذا الإطار وفي هذا الحيز الثقافي، فيها خلل مخادع لأن (الآيات الشيطانية) ليست حواراً ثقافياً، بمقدار كونها وجهاً آخر للمصادرة الفكرية الرقائبية، خروجاً على أبسط شروط الحوار الثقافي في العالم المتحضّر، بل هي صورة متكلّسة من صور الحوار (المعلوم) في العالم المتحجر.

ترى .. ما الفارق بين القول والفعل؟

إذا أبحتَ لنفسك أن تقول فيّ ساقط القول، ووضيع الاهانات.. وإذا أبحتُ لنفسي أن أسقطك وأتّهمك وأدينك فلماذا لا نختصر الطريق و(نتنافى) بالتصفية الجسدية؟ فلماذا لا أُبيح لنفسي أن أقتلك؟ ولماذا لا تبيح لنفسك أن تقتلني؟ وقد قتل كل منّا الآخر، إنسانياً، بالكلمات؟

ولماذا، إذن، هذه الحملات الإنسانية في العالم بالضدّ من الديكتاتوريات والاضطهاد في العالم الثالث بخاصة؟ لماذا نطالب (السّيّاف العربي) أن يغمد في نفسه سيفه، أو في قرابه، أو في رقاب أعداء الإنسانية من السيّافين الصغار؟

لماذا نطالب الحجاج والمتوكل وهتلر أن يتخلوا عن نوازعهم العدوانية وأن يعودوا إلى حظيرة الدواجن؟!

حظيرة الدواجن؟!

نعم لأن القاتل، والمستعدي للسلطات، بالكلمات أو بالفعل، ليس إلاّ داجناً ينفش ريشه فيخرج من تلك الحظيرة لتبقى (الدواجن) أخرى بانتظار (الإيدز) العصري على شكل كرابيج، أو مسامير تدق في العظام، أو شفرات مقصلة الدفاع عن الأقراط والقلائد الذهبية.

ثم.. لأننا، ليس لنا الحق أبداً في أي خطاب بالتصفية الإنسانية، فنقتل الآخرين بالكلمات، نعتبرهم من الزوائد الدودية وسقط المتاع، حتى إذا كانوا لم يمسّوا قيمنا الفكرية بأيما مساس، إنما.. لأننا، فقط، من يحق له أن (يوطىء) بالسيف خدودِ الناس، لتقبيل تراب الحذاء والنعال والمداس، نطالبهم بالسكوت حتى إن مزّقنا أعراضهم وأوطانهم وأفكارهم.

هنا.. إشكالية الحرية الفكرية عموماً، وحرية النقد خصوصاً..

□ □ □

نعم.. لك أو عليك، أن تكتب للناس بياناً بالتزامك أو عدم التزامك بدينك، أم بعلمانيتك، لك أن تقول، أو عليك أن تقول: ها أنذا قد جئتكم بدين جديد، وببشارة جديدة، لا تعترف بما سبق من أفكار وأديان وعادات وتقاليد. إنها المعجزة التي لا تظهر إلاّ على يدي، كما أن لك، أو عليك أن تقول: ها أنذا قد جئتكم من بطون التاريخ لأحمل لكم زاد دنياكم، وخير أُخراكم... ثم عليك أن تزوّق خطابك، كي يفهمك الناس، ويأخذوا عنك، نبياً كنت.. أم شيطاناً مريداً.

انظروا إلى قصة التطور البشري، ثم اعطوني نبياً انتقص من قبله من الأنبياء؟

تجاوزوا الأنبياء.. إلى الرّادة بالأمس واليوم، تجدون النقد متوجهاً إلى الفكر.. لا إلى المفكر، وحتى لو مسّ النقد المفكر ذاته، فلن يتجاوزه إلى خصوصياته الأخرى، وحتى إذا دخل النقد عالم الخصوصيات، فإنما يدخله من أجل استجلاء معالم الفكر ذاته، والعوامل الفاعلة فيه، من غير أن يكون بهدف التسقيط الغوغائي الذي لا علاقة له بالفكر. هل كان ماركس مخصياً؟ أم كان شوبنهور شاذاً جنسياً؟ وهل كانت سيمون دي بوفوار تمارس السحاق؟

تلك مسائل لا يُعنى بها المفكرون الحقيقيون، الذين يريدون نقد الفكر، ومنهج التفكير، ولكن.. يعنى بها، دائماً، صغار النفوس المنبثقون من زوايا التكلّس الفكري والنفسي.

ليكن موقفك من موسى وعيسى ومحمد (عليهم السلام) ما يكون..

ليكن موقفك من أرسطو وبرجسون وماركس، ومالارميه، ونجيب محفوظ، ورياض الريّس، والجواهري، وعزيز العظمة، وغالي شكري.. ما يكون..

ولتتبن ذلك الموقف كيف شئت..

ولكن.. هل يعنيك ـ وأنت تزعم مناقشة الفكر، وتجاوز الواقع المتخلف ـ أن يكون أحدهم قد فقد قدرته الجنسية، أو أنه ما زال محتفظاً بها؟

هل طريقة مناقشة الفكر الماركسي، أن تتحدث عن العلاقات الجنسية لجدة ماركس، وعمة خالته، بل وحتى أخته وزوجته؟

وإذا كنت لا تريد مناقشة الفكر ولكنك تهدف إلى النية المبيّتة لاغتيال المفكرين، من خلال إثارة جملة من المسائل ذات التأثير على نفوس القراء، إن كان لك قرّاء، فتلك مسألة تدخل تحت بند

الانتهاك الصريح لحقوق الإنسان، سواء تلك التي أُقرت في جنيف، أم تلك التي رسختها الممارسات الديمقراطية.

نعم.. لك حق واحد تجاه رادة الفكر، وحملة الأقلام، أنت حر في استعماله، أو عدم استعماله.. هو حق النظر فيما كتبوه، أو نظّروه، أو دعوا إليه، ثم أن تكشف عما في ذلك من ملامح ترتضيها أو ترفضها، وفق القوانين الأخلاقية المنبثقة من طبيعة الفكر والممارسة. كما لك أن تتجاوز ذلك كله - ونعني الفكر والمفكرين، والنقد والتقويم - إلى الارهاص بجديد تبشر به.

ثم لك بعد ذلك، وفي أثنائه أيضاً، أن تشهر سيفك، سواء كان من الكلمات، أو اللكمات، أم الخلاخيل بوجوه المتوحشين المتناسلين في أقبية العنصرية اللونية والدينية والقومية والطائفية... أمام هؤلاء فقط وفقط، وليس أمام الثوار الحقيقيين الذين قادوا التاريخ ولأجيال متعاقبة.

أجد التذكير بهذه الأوليات مسألة ضرورية جداً، كمهاد يساعد على ولوج أزقة جملة من (الحوارات) السلفية المتخذة من (الحداثة) و(التجاوز) و(التطور) دثاراً لها... والتي أرى أنها تتمثل، خير تمثّل، في مقالة (رواية كافرة).

وإذا كانت مقالة (العظمة) قد احتضنت عنواناً جانبياً هو (التوسع الثقافي والسياسي للاسلاميين)فقد آثرت لموضوعي أن يتحدث عن (قضية رشدي والتمطي السلفي للحداثة). ذلك لأني أعتبر (الآيات الشيطانية) وما يتفرع منها خانة من الخانات السلفية المتقدمة التي تنفتح أضلاعها على (أزهريات) الأنظمة، ومقابض سيوف الديناصورات، وتراث محاكم التفتيش، وفداء الحاكم بدم المحكوم، ويجري كل ذلك تحت لافتات لفظية لافتة للنظر، ومن الحق عليّ أن ألج إلى البرهنة:

إن قراءة ثانية لمقالة (رواية كافرة) تكشف أن الرواية موضوع المقالة، وهي: (الآيات الشيطانية) غائبة عن المقالة غياباً شبه تام، وكل الذي استطاع الكاتب تقديمه هو أن يقرر: (... أن بنية الرواية على درجة عالية من التعقيد...) وكأن هذا التعقيد يبرّر له عدم تقديم تحليل علمي لها، بعيداً عن (ألستم خير من ركب المطايا...) و(فغضّ الطرف أنك من نمير)، ولو قام الأستاذ العظمة بذلك، فلربما كان سيستطيع الوصول إلى ما أراده من غير الوقوع تحت تأثير التفكير النمطي السائد في التعامل مع القضايا الثقافية، ولربما كان سيستطيع أن يقضي على دعاوى من وصفهم بـ (الغوغائيين)، أما وأنه لم يستطع أن يقدّم ذلك، فلا نستبعد أن يعيد بعض (الغوغائيين) هؤلاء، هذه الصفة إلى مرماه، ليبقى تراشق التوصيفات بين الجانبين المختلفين... المختلفين على فراغ.

وكل ما ذكرته المقالة عن الرواية لا يتجاوز سطوراً قليلة، هي شيء من الحوار الطنّان، الذي يمكن الحصول عليه من أية ترجمة استخلاصية تؤخذ من عمود واحد من أعمدة صحف الأرصفة الصباحية في بريطانيا.

وإذا كان الكاتب قد نعى على مناوئي رواية (الآيات الشيطانية) أنهم لم يقرأوا الرواية، حين قال: (... في الوقت الذي أعلنوا أنهم لم يقرأوا روايته...) وحين قال: (لم يطلب الإسلاميون من الناس قراءة الكتاب قبل الاعتراض عليه، بل اعتبروا الجهالة علامة على التقوى...). هذا الكلام يمكن أن يرتد إلى الكاتب نفسه، لأن المقال لا يثبت ـ أبداً ـ أنه قد قرأ الرواية، أو أنه ـ إن كان قد قرأها ـ استطاع أن يستوعبها، ربما، لأن بنيتها، كما يقول هو: (على درجة عالية من التعقيد)، ومهما كان المراد بالتعقيد، فهو مسألة نسبية.

وإذا كنا مخطئين في هذا التصور، وكان الكاتب قد قرأ الرواية، وكان قد استوعبها، فإن مما لا شك فيه أن مقاله لا يثبت ذلك.

فهل يعود هذا إلى افتقاد الكاتب إلى منهجية البحث، أو إلى منهجية النقد العلمي، لا الغوغائي ـ للأدب؟

نشك في ذلك، لا لسبب خاص، وإنما لأن المنهج النقدي، بفروعه المختلفة، وفي تطوراته الحديثة، لا يغيب عمن يلامس القلم والورق من الباحثين والأساتذة والكتّاب الجادّين.

ومما يؤكد هذا أن الدكتور (غالي شكري) كان قد قدم، وعلى صفحات (الناقد) ذاتها، تحليلاً لرواية عبد الحكيم قاسم، بأناقة وعمق دالين على أنه قد قرأ الرواية فعلاً، وأعاد تشخيص أهدافها بدقة، بغض النظر عن مدى إثارتها، وإثارة نقده لها، لرضانا أو سخطنا، علميّتنا أو غوغائيتنا.

فملامسة (الناقد) ـ ولا أظن السيد الكاتب إلاّ من ملامسيها بدليل كتابته فيها ـ ستقدم نماذج من ذلك الرأي النقدي النضيج، المنهج السليم في الدفاع عن الأدب، أو (نقرّه)، فلا بد من أن يكون الكاتب، إذن، على واعية بالطريق النقدي السليم، ولو كان قرأ الرواية لظهر ذلك في المقالة من غير حاجة إلى إنشائيات يراد من ورائها التغطية على عملية انغماس مقننة في مستنقع السلفية الفكرية، عبر الدفاع عن شيء غائب، كما كان الهجوم على شيء غائب، كما يقول الأستاذ العظمة.

ومعلوم، أن الاندفاعة العاطفية (الغوغائية) التي تسيطر على المقالة، أي مقالة مهما كانت، وطريقة الولوج في موضوع غائب، هي من أبرز صفات التفكير السلفي، ولا يعنينا بعد هذا تغيير اللافتات، مات الملك... عاش الملك... عاش الرئيس... لعن الله الرئيس...

لأن هكذا تغيير هو تغيير فوقي، أي أنه ينبثق من جوهر منهجي واحد، ونمطية تفكيرية واحدة.

□ □ □

هذه المقالة يمكن أن تتحول ـ وليست هي فقط ـ إلى مقالة سلفية واضحة جداً يتهمها الكاتب بالغوغائية بمجرد أن نبدل لفظة (الإسلاميين) وما يشتق منها، ويتصل بها، بلفظة (العلمانيين) مثلاً، وما يشتق منها ويتصل بها، وأن نضع بدل (الآيات الشيطانية) رواية (الفارس الأحمر) لباكثير، ثم نضع بدل (الأزهر) مؤسسة نقيضة، وبدل نجيب محفوظ (جاد الحق)، ثم بعض الترميمات اللفظية هنا وهناك، ليكون مقالاً أزهرياً ليس للأستاذ العظمة آنذاك إلاّ أن يرميه بمستلاّت الكلمات.

ويمكن أن نجد للكاتب مخرجاً من هذه الورطة التي زجّ نفسه بها بادّعاء أنه لم يدخل عالم (الآيات الشيطانية) لأنه لم يرد الدفاع عنها، كغاية، وإنما أراد أن يتخذ ذلك مولجاً للدخول إلى قضية المصادرة الفكرية، ومحاربة عمليات الإبداع.

ولكن ..

هل استطاعت المقالة الوصول إلى هذا الهدف؟!

أبداً.. لأن قضية (آيات شيطانية) لا تصلح أن تكون مولجاً لهكذا موضوع، لأنها ليست من الحوار الحضاري في شيء، بل هي إساءة (غوغائية) وغير عقلانية إلى هيكل تراثي يعدّه الكثير من البشر مقدَّساً عندهم، وأعتقد أن احترام مشاعر الآخرين من أولى قواعد الحوار الهادف إلى التقدم والاستنارة والتجاوز.

ولا أحسب أن الأستاذ العظمة يسمح لرشدي ولا لغير رشدي أن يدخل في خصوصيات حياته الشخصية، ولو فعل رشدي ذلك،

لاستطاع العظمة أن يقدّمه إلى المحاكم بتهمة القذف العلني، وأن يقضي عليه بغرامة مالية ضخمة، وربما بالسجن أيضاً. إن صورة صغيرة نشرتها جريدة رصيفية لندنية هي (The Sun) سوّغت لملكة بريطانيا أن تقاضي الجريدة المذكورة وأن تطالبها بالتعويض، من غير أن يستنكر أحد ذلك، لأن هذه المسألة مصونة في صلب القوانين الديموقراطية، ولوائح حقوق الإنسان، التي لا نخال الأستاذ العظمة إلاّ ممن يحترمها.

ثم إن المقالة ليست موظفة للدفاع عن الحرية الفكرية على الرغم من أنها قد شتمت السلفية والغوغائية.. فليس المهم أن نشتم السلفية والغوغائية بل المهم أن نتخلص من شرنقتها الفكرية، وفوضاها المنهجية، ومن إسارها المزمن.

والمقالة ـ من جهة أساس ـ ليست دفاعاً عن الحرية الفكرية، لأنها، أيضاً، منذ أن ارتكزت على رواية لمحمد بن جرير الطبري، كمسوّغ تراثي لرواية (الآيات الشيطانية) قد كشفت عن نزعة سلطوية واضحة، فمحمد بن جرير الطبريّ، أحد كتّاب السلطة، وهو خط موصول من الماضي الذي سبقه إلى اليوم الذي نحن فيه. هو واحد من المنظّرين الذين يهمّهم أن يرضى عنهم (بيت المال) وأن يتخذ السيّاف منهم سيفاً على الرقاب، أو سوطاً يهوي به على ظهور العراة من الذين يطالبون بحقوقهم كبشر، ثم ليصبح ـ بعد ذلك ـ مصدراً من مصادر الإلهام (والواقعية) عند رشدي والأستاذ العظمة.

□ □ □

إن ثمة إشكالية جد خطيرة في الفكر السلفي، تكمن في إضفاء معالم وصفية خاصة، على مؤسسات وشخصيات نقيضة، أو على الأقل، خارجة عن إطار تلك الخصوصيات.

فاللصوص والقتلة ومنهكو الأعراض، هم خلفاء الله على الناس.

أن ينتهك الجيش الأموي مدينة ثلاثة أيام، حتى تحمل ألف عذراء من سفاح الجند بهنّ، وأن يتضوّر الناس جوعاً، ويدفنون أحياء لرأي رأوه ومعتقد أعتقدوه، مما لا يرضي السيافين وحواشيهم، فأعمال مبرّرة تجد لها الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين المدافعين عنها.

أما المطالبون بحقوقهم، سواء في الفكر أم في العمل أم في المال العام، فإنهم الخارجون المارقون (الغوغائيون) الزنادقة الشعوبيون.. إلى آخره.

تأتي مقالة (رواية كافرة) لتسير على النهج نفسه معتبراً ما كتبه واحد من أزلام السلطة أقرب إلى العقلانية مما كتبه بالعرق والدم آلاف من المساكين. ثم.. وجرياً على هذا صار الأزهر: (سليل الثقافة العربية ـ الإسلامية) ولا ندري أي عروبة وأي إسلام وأي ثقافة؟ لا يمكن لعاقل أن يصدق هذا التوصيف، لأن الأزهر ـ عبر المواقف الملموسة ـ هو سليل السيّافين، سوطاً مع السياط، وليس السوط الوحيد.

هذا المنحى التخليطيّ في اعتبار محمد بن جرير الطبري كاتباً معتدّاً بمروياته، وفي اعتبار الأزهر (سليل الثقافة العربية ـ الإسلامية) هو نفسه المنحى التخليطي للفكر السلفي.

إن الذين سماهم الأستاذ العظمة بالغوغائيين، ويرسّخون في أذهان المستغفلين من الناس التسليم المطلق للأمساخ السلطوية، ونتائجها على صعيد الفقه والرواية والتاريخ والتفسير... ثم يأتي المقال ليثبّت لهؤلاء مدعياتهم، بدلاً من أن يفضح زيفها... وبذلك ينطبق الشراكان انطباقاً (باطنياً) تاماً. ولا يؤثر في هذا، أبداً، كمية الألفاظ الرافضة للسلفية التي استعملها الكاتب، لأن هذا الرفض

(لفظيّ) فحسب، غير منطلق من (جوهرية) فكرية منهجية جديدة من شأنها أن تمنع الانتقال من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، بتقدّم الأعمار وتشابك المصالح كما حدث للكثيرين، بغض النظر عن مدى إمكانية انطباق هذه الرؤية على الموضوع الذي نحن فيه، لاحتماليات المستقبل المفتوحة للتغيير، لسيادة نمط التفكير السلفي في طريق معالجة الموضوعات.

هناك مسألة أخرى تشدّ المقالة إلى السلفية، وهي مسألة تنبثق من كونه دفاعاً عن رواية سلفيّة هي الأخرى... ولكن سلفية من نوع خاص.

مؤلف (الآيات الشيطانية) يذكّرني، بقوة، بشخصية الحكم بن هشام، الحكم هذا (وهو بالمناسبة والد الخليفة مروان بن الحكم) كان يتلصّص على النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ ونسائه من وراء الجدران، ومن أعلى السطوح... حتى عُرف بالوزَغ... وكان يذيع بين الناس ما ربما رآه، وأيضاً يذيع ما لم يره، عبر (روايات) يؤلّفها، لا بد من أنها ـ لو جمعت ـ لكوّنت (آيات مروانية) جديرة أن يدافع عنها من يدافع عن حق تسقيط ذلك الراعي الثائر الذي جعل عبيد مكة يكسرون قيود السادة المبجّلين! واستطاع أن ينقل من سمّاهم نجيب محفوظ بالجرابيع والحرافيش من الضياع في ذرات الرمال إلى المساهمة في الفعل الحضاري للبشرية.

ولقد كان من جملة الألاعيب التي شغل بها الأمويون والمروانيون الناس، ما عُرف بالإسرائيليات في التراث الإسلامي، منذ أن عمد معاوية بن أبي سفيان إلى تنصيب خليفة عبر مبررات شرعية لا بد منها ليتقبل الناس الوضع الجديد، وكان الوضع صعباً جداً، فبدأ الأمويون يصوغون سيرة الرسول والخلفاء الراشدين على صفاتهم نفسها هم، وملامح سيرتهم هم، كما بدأوا حملة واسعة لتزييف

القرآن من خلال المفسّرين الموظفين لدى السلطة، ومن خلال لعبة ما سمي بالقراءات القرآنية التي عملت جاهدة لتحريف النص القرآني بحيث يقسّم الناس إلى خلفاء واجبي الطاعة، ولا يجوز الخروج عليهم، وإلى أغنام ليس لها إلاّ الطاعة. فكانت حمّى نقل صورة ذلك الراعي الزاهد الثائر، إلى صورة قرينة من الانهيار النفسي والخلقي للخلفاء، هذه الصورة التي رسمها الإسلام الرسمي هي نفسها الصورة الواضحة في (الآيات الشيطانية) الرواية التي استفادت كثيراً من محصّلة (الإسرائيليات) التي خدمت الإسلام الرسمي ـ السلطوي، فجاءت صورة عصرية حديثة للتعبير عن تلك التوجّهات... فكانت خاضعة للنمط السلفي نفسه للتفكير الموضوع في خدمة المؤسسات (الأزهرية) القديمة والحديثة.

ولسنا الآن بصدد التعرّض للرواية، وما ذكرناه عنها في السطور السابقة لا يعدو عن كونه وصفاً انطباعياً لما توحي به قراءتها الأولى، من خضوع لسلفية خاصة سلطوية ـ إسرائيلية، لتتناول موضوعاً قد انتهى زمانه، منذ أن قبرت العصور سيف الخليفة المسلّط على الرقاب، ولم تبق منه إلاّ أصداء الصّليل التي تتردّد هنا وهناك.

ومن البديهي، أن الدفاع عن رواية منبثقة من هكذا ثقافة، لا بد من أن يقع في أسار تلك الثقافة نفسها، فيلصق بالسلفية، شاء أم أبى، بغض النظر عن كون هذا اللصوق مرضيّاً أو مرفوضاً من قبلنا، ولكنه بالتأكيد مرفوض بناء على قواعد النهج العلمي، سواء في النقد أم في حركة التاريخ.

وإذا كان الأستاذ العظمة، وهو في غمرة حماسته الأدبية، وشجاعته الدفاعية، لا يبيح لنفسه أن يؤمن بما يقوله السلفيون وغيرهم فيما يتعلق بوحي السماء، يبيح لنفسه، وهو العلمي النظرة،

أن يجعل (وحي الشيطان) الذي ذكره مؤرخ السلطة الطبري (أمراً أقرب إلى العقل!؟

نعم.. لك أن تؤمن بما تشاء.. ولي أن أرتّب ذلك الإيمان. لأنك أعلنته..

وهناك مغالطة تعميمية أخرى، تسقط المقالة نفسها بسببها في طريقة التفكير السلفي، وهي اتخاذها من رواية الأستاذ نجيب محفوظ (أولاد حارتنا) وما أثير حولها وضدّها، مدخلاً للدفاع عن (آيات شيطانية) وكأن الموقف المدان المتخذ ضد (أولاد حارتنا)، سيؤدي إلى إدانة الموقف المتخذ ضد (آيات شيطانية). وهذه طريقة (القياس) التي بشر بها الإمام أبو حنيفة كحل لمشكلات بعض الخلفاء العباسيين الذين أعيتهم الزيجات الكثيرة، والأموال المسروقة من عرق الناس.

(أولاد حارتنا) تشخيص إنساني ـ تاريخي، بضمن خطاب روائي جديد، أما (الآيات الشيطانية) فمحاولة اغتيال، محاولة قتل، مع سبق الإصرار والترصّد لتراث إنساني عريق، فيه ما في كل الأفعال الإنسانية، من سمو وانحطاط.

(آيات شيطانية) استجابة واعية للتراث الإسرائيلي في نظرته إلى النبي العربي، وأصحابه، وأهل بيته. ذلك التراث الذي سبق أن اعتمد عليه الخلفاء السيّافون، بصورة أو بأخرى، كما مرّ قبل قليل.

ولذلك لا نستغرب أبداً أن تعمد إذاعة (الجارة إسرائيل!!) إلى إذاعة الأحاديث والتعليقات الممجّدة للرواية بكل اللغات التي يعرفها ساكنو فلسطين وما جاورها (العبرية والعربية والإنكليزية...)، كما لا نستغرب حين نعلم أنها وراء مشروع تمويل إنتاج فيلم (رفيع المستوى) عن الرواية، كما سندهش لو لم

تعمد إذاعة الكيان الصهيوني إلى نقل الرواية مسلسلة إلى مستمعيها (الأعزاء) باللغة الإنكليزية أولاً ثم بالعبرية والعربية. وكنا سنشعر بخيبة أمل كبيرة لو لم تنشر وكالات الأنباء تبني (إسرائيل) المدافعة عن الحرية والسلام وحقوق الإنسان(!!) لرواية رشدي وتخصيص الحماية الكافية له، بوجه إدعاءات القتل والتصفية الجسدية.

لسنا هنا بصدد تقويم نقدي مقارن للروائيين، ولكننا بصدد إثبات أن تعميم موقف مغلوط من قضية ما، على مواقف أخرى من قضايا أخرى، ليس من منهج الرؤية العلمية في شيء.

□ □ □

لا يغيب عن الأستاذ العظمة أن البيانات الاستحيائية للأزهر والمؤسسات المشابهة لم يكن المقصود منها مصادرة رشدي وروايته، ولا الإساءة إليه، وإنما على العكس من ذلك تماماً، كانت كل تلك البيانات والتصريحات في خدمة رشدي وروايته. وواقع توزيع الكتاب، قبل تلك البيانات وبعدها، دليل على ما نقول، إضافة إلى مسألتين واضحتين جداً هي أن تلك المؤسسات (لا تنطق عن الهوى) بل هي تردد ما يراد منها أن تردّده، فمن الذي أوحى؟ ولماذا؟ ثم إن هذه المؤسسات لا تمتلك أدنى مصداقية في ادعاء الإخلاص للعروبة والإسلام، وأمامها جرائم السيّافين، التي لم تهزّ شعرة من شعرات (مفارق) فضائلهم الموروثة من عصر معاوية والحجاج، فإن اهتزت (شعراتها) فللمباركة والتأييد وإصدار الفتاوى التي تبرر للسياف إشاعة الخوف والقيد والجوع والقتل.

فموقفها من (آيات شيطانية) ليس موقفاً جاداً، وليس موقفاً فكرياً، بمقدار كونه استجابة للحركة الخيطية الموصولة بما وراء الستار.

إن الأستاذ العظمة مدين بالشكر إلى هذه المؤسسات التي أطاعت الأوامر، وقدّمت خدمة عظيمة للرواية التي يريد هو الدفاع عنها.

وكما تكرّم الأستاذ العظمة فأهدى للأزهر وسام كونه (ممثلاً للثقافة العربية ـ الإسلامية) أو (سليل) تلك الثقافة وقع في تخليط سلفي آخر، حاول فيه إدانة الطرف (الآخر) بناء على صحيفة صهيونية هي (الجويش كرونيكل) وعلى مؤسسة تلتحف بشعار التسامح الديني، لتبرّر، وعلى مراحل، الخطوات الصهيونية على صعيد التهويد الثقافي، والعنصرية الصهيونية، فتصبح الإساءة إلى مريم والمسيح في فيلم (سكورسيزي) المعروف، وإلى محمد والعرب في (آيات شيطانية) عملاً مبرراً واقعاً في خانة (التسامح الديني).

نقول إن المؤلف قد خلط هذه الأمور ليصل منها إلى اعتبار الإسلاميين كالصهاينة، فوقع في شرك الفكر السلفي المتجمد نفسه الذي يريد هو الهرب منه عبر الجمل والتحليلات المناوئة للوحي والنبوّات، فليس من المعقول أبداً أن تكون هذه الجمعية محسوبة على العروبة والإسلام لمجرد وضع الإسلام على واجهتها، خاصة وقد وجه لها الحاخام الأكبر في بريطانيا رسالة تأييد(!!) فهل وجّه الحاخام الأكبر، أو الأصغر، لا فرق، برقية تأييد لقضية من القضايا العربية الإسلامية الجوهرية، كانتفاضة الأرض المحتلة أو محاولات الوقف الجادّ للنزيف اللبناني؟!

الإشكالية المؤسفة هنا، إن موقف اليهود من رواية (الضياع) لم يكتب عنه حرف واحد، ولم يصنّف في خانة المصادرة الفكرية.

التوقف المؤسف هنا، أن التخليط صفة كل فكر بائس، واستثارة مشاعر معاداة الصهيونية ومن ثم توجيهها لمعاداة (الآخر) المعارض أو المعترض، مهاد للإفلاس الفكري التسطيحي للأمور، ولا ينسى

الأستاذ العظمة أنه وفي إبان تأسيس (إسرائيل) نشأت في إحدى الدول العربية (العراق) منظمة اسمها (منظمة مكافحة الصهيونية) كان الصهاينة هم الذين أسسوها لتوفير الأرضية المناسبة لتهجير اليهود العراقيين إلى فلسطين بحجة انقاذهم من الإبادة. والوثائق في هذا الموضوع ليست بعيدة عن يد الأستاذ العظمة.

ومن صور هذا التخليط المفتقد لأوليات النظر العلمي الذي لا يمكن أن يتجاهل الواقع، ما ورد في السطر الأول من أساطير مقالة (رواية كافرة)، «لم تسعف جائزة نوبل نجيب محفوظ في مكانة روايته (أولاد حارتنا)..» وهذا خلط فاضح لما لا يمكن خلطه أو الخلط بينه، حيث أن جائزة نوبل، لم تكن في أي يوم من الأيام تزكية لعمل أو لأحد، وإلاّ لكان (بيغن) أولى بالتزكية لأنه فارس جنوب لبنان، ومارِدُ اتفاقيات كامب ديفيد.

وأرجو الانتباه إلى أن هذا لا يعني تأييدنا لمصادرة رواية نجيب محفوظ، فنحن نحترمه ونحترمها، ونشجب مصادرتها، بل ندعو إلى الحوار معها... ولكننا نرفض أن يكون مقياس الرضا والرفض... نوبل.. ومَن وراء نوبل.... مع عودة شفيفة لمقال الريّس في العدد نفسه (على من توزع الجوائز ولمن تدق الأجراس).

[redacted]

إجتهاد أم زندقة

آيات شيطانية
تهاجم الأديان الثلاثة

احمد بسام ساعي

من حق «الناقد» عليّ، وعلى قرائها، أن أبدأ بشكرها على تأكيدها يوماً بعد يوم أنها مجلة «تعنى بإبداع الكاتب وحرية الكتاب» وأنها تفتح صدرها للأقلام الجريئة المتباينة الموارد والاتجاهات، ليغدو كل عدد منها باقة حقيقية ملونة للإبداع والتفكير بصوت مرتفع حار.

أقول هذا وأنا أشعر بالحرج والحزن معاً بإزاء مقالة عزيز العظمة الأخيرة «رواية كافرة». أشعر بالحرج لأنني سأشير بأصبع الاتهام إلى رجل ينتمي إلى أعرق الأسر السورية الدمشقية أصالة ووطنية وصدقاً، ويكفي أن يكون منها الثلاثة الذين أسسوا بمواقفهم المشرفة لشيء اسمه «الكرامة» العربية السورية: يوسف ونبيه وعادل العظمة، وإن كنت لا أدري صلة عزيز بهؤلاء الثلاثة العظام.

وأشعر بالحزن وأنا أرى إلى صديق من بلد عربي شقيق يغامزني وهو يقرأ المقالة قائلاً: أهؤلاء هم السوريون الذين ما تفتأ تتندّر بلغتهم وفصاحتهم؟ ها هو أستاذ منهم من أساتذة «الدراسات العربية والإسلامية» لا يميّز بين عمل كل من (إنّ) وأخواتها و (كان) وأخواتها!! لقد أحصيت لصاحبك العظمة ثلاثة أخطاء على الأقل من هذا الباب في مقالته عن سلمان رشدي، ناهيك عن

الأخطاء الإملائية واللغوية والتعبيرية، إن مقالته تحتاج إلى ترجمة للعربية الفصحى.

□ □ □

لم يكن حزني على «ضياع سمعة السوريين» العلمية واللغوية بقدر إشفاقي وحرجي من أن يصدر دفاع عن سلمان رشدي من أستاذ «للدراسات الإسلامية» أيّاً كانت هويته، كنت أتمنى أن يكون المدافع «أستاذ للدراسات الساميّة» مثلاً، أو أستاذاً «للدراسات العبرية» أو حتى «للدراسات اللاإسلامية» وأما أن يقف رجل يحمل إسماً عربياً لا شك في عربيته، ويشغل منصباً علمياً يحمل اسم «الإسلام» في جامعة بريطانية كبيرة، وينتمي لأسرة من أعظم الأسر العربية مكانة في التاريخ الحديث، ليدافع عمّن أهان رجلاً، لن أسميه نبياً ولا رسولاً موحى إليه، وحسبي أن أدعوه هنا المؤسس الأول للأمة العربية وللدولة العربية، وناقل العرب من المجهول إلى المعلوم، ومفجّر إبداعاتهم الإنسانية الخالدة، ومخرجهم من ظلمات التاريخ والجهل إلى أنوار العلم والحضارة التي أضاءت الطريق للبشرية قروناً وقروناً، ومنحتها ما لم تمنحه أمة لها من قبل، ثم يسوّغ هذه المهانة، التي لحقته من سلمان رشدي كما لحقت كل عربي وكل مسلم، فهذا يجعلني ويجعل كل عربي مخلص يشك أعظم الشك في دور ما يسمى «بالدراسات الإسلامية» في جامعات الغرب، وفي قيمة الشهادات التي ينالها أبناؤنا المبتعثون إليها في مجال الدراسات العربية والإسلامية، إذا كان أساتذتهم «الكبار» في مثل هذه «المهارة اللغوية» و «الانفتاح الديني أو القومي» الذي يجعلهم لا أقول: يسكتون عن الشتيمة توجه إليهم وإلى كرامتهم وأصولهم وتاريخهم، بل يسوّغون لشاتميهم شتائمهم، ويدخلون هذه الشتائم إلى مخابرهم الفكرية العجيبة

ليحللوها ويخرجوا منها بالبراهين على أنهم يستحقون مثل هذه الشتائم والإهانات والبذاءات، بل أنها تبدو في مسامعهم عسلاً سائغ الشراب، وكأنهم استمرأوا ـ على السنين ـ المذلّة والعار، وسلبتهم حياة «السفوح» كبرياء «القمم»، فغدوا يستلذّون طعمها ويجدون المرارة والعيب والنقيصة في غيرها.

ولتنس يا أستاذ عزيز أنك مسلم، بل انس أنك عربي، وانس أنك شرقي، ثم تذكر أمراً واحداً لو فقدته لما كنت جديراً بالحياة: تذكّر أنك إنسان. انس يا أستاذ عزيز أن محمداً ـ صلى الله عليه وعلى آله وسلم ـ رسول نبي، وانس أنه جاء «رحمة للعالمين» وانس أنه عربي، أو أنه شرقي، وتذكر شيئاً واحداً لو نسيته لما كنت جديراً بلقب «إنسان»: تذكّر أنه «الإنسان» الذي أوجد شيئاً عظيماً من لا شيء، وأسس أمة واحدة من قبائل شتى، وأعطى البشرية حضارة لم تكن تحلم بها من قبل، على أيدي أناس لم يكونوا يملكون من شروط الحضارة إلاّ الخيمة والجمل والسيف والثأر.

فإذا لم تتذكر كل ذلك يا أستاذ عزيز، ونسيت حتى أنك إنسان، فتذكر على الأقل أنك رجل، رجل عنده أم وأخوات وزوج وبنات، أفيرضيك أن يصوغ لك سلمان رشدي غداً «آيات شيطانية» جديدة يجعل فيها من أسماء عزيز العظمة وزوجه ونساء عائلته وأصدقائه رموزاً للمهانة والدعارة والشذوذ الجنسي وما إلى ذلك؟ إني أعيذك بالله من هذا يا سليل الأسرة العظيمة، حتى لو رضيت أنت بهذا، وقد يسوّل لك شيطانك بذلك، فأنا، وأي سوري يعرف مكانة أسرتك ودورها الفريد في تاريخنا الحديث، لن نرضى أبداً بذلك، فكيف نرضاه، وكيف ترضاه أنت، لذلك «الإنسان» الذي منح الإنسانية ما منحها، وابتعث العروبة المدفونة تحت رمال

الصحراء، لتجري لغتها على ألسنة ألف مليون مسلم معظمهم لا يمتّ إلى العروبة بصلة؟

□ □ □

لقد جاء الإسلام «بعد فترة من الرسل» لم يعهدها تاريخ الأديان من قبل، وامتدت إلى ما يقرب من ستة قرون تفصل بين المسيح ومحمد عليهما الصلاة والسلام.

كان الأمر بدهياً واضحاً، فكلما خبا بركان دين سالف، أو ضعف تأثير نبي سابق بعث الله بنبي جديد يوري في نفوس البشر ما خبا من جذوة الدين، ويذكرهم بما نسوا من عبادة الله، ويمنحهم مزيداً من الشرائع والقوانين بما يتناسب وحجم تطور العقل البشري، واتجاهه مع توالي العصور نحو النضج والكمال، مما يستدعي تطويراً وتفصيلاً وتغطية أكبر وأشمل لمستجدات الحياة، وتعقّد علاقة الإنسان مع الإنسان، وتأثير ذلك في علاقته مع الله جلّ وعلا.

وكان «مسلسل القتل» الذي مارسه الأشرار على الأنبياء، طويلاً لا يكاد ينتهي. روى أبو حامد البزار في سننه عن أبي عبيدة أن النبي صلّى الله عليه وسلم قال: «أكرم الشهداء على الله رجل قام إلى إمام جائر، فأمره بمعروف ونهاه عن منكر، وأشدّ الناس عذاباً رجل قتل نبياً، أو قتل رجلاً أمره بمعروف ونهاه عن منكر، قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً في ساعة واحدة، فقام مائة رجل وإثنا عشر رجلاً من عبّاد بني إسرائيل، فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، فقتلوا جميعاً». ورغم أن المسيح عليه السلام كان في سلسلة الأنبياء الذين ذهبوا إلى أقصى حدود التسامح البشري، ودعا ربه أن «اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون» وأرسى مبدأه المشهور «من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر» فالنتيجة كانت رغم ذلك: الصلب، بغض النظر عن حقيقة المصلوب من هو، واختلاف

المسلمين والنصارى عليه، ولكنهم لا يختلفون على أن عملية الصلب قد تمت، وعلى أن جريمة قتل قد حدثت فوق الصليب عن سابق تعمد وإصرار، وأن المقصود بالصلب كان المسيح «المتسامح» عليه وعلى أمه السلام.

وهكذا انتظر العالم ستمائة عام حتى يأتي «نبي السيف» ليظهر الحقيقة ويحاكم الجناة ويقيم العدالة على قتلة الأنبياء، من غير أن ينسى أنه «نبي الرحمة» أيضاً، وأنه لم يرسل نقمة بل «رحمة للعالمين» يختم بها النبوات، ويهيىء البشرية لاستقبال يوم الحساب العظيم.

كان ظهور خاتم الأنبياء آخر فرصة أمام السماء لتقر الشريعة على الأرض، وتحفظها مستمرة حتى نهاية عمر الأرض. فقد كانت الأديان السابقة تخمد نيرانها وفاعليتها بعد فترة قصيرة من ظهورها، إن لم توأد في طفولتها بقتل النبي الذي جاء بها، أو بإعدام ورثته عليها، أو بضياع نصوصها وتشويه تعاليمها. وهكذا جاء الإسلام يحمل «بذرة الجهاد» عنصراً علاجياً إلهياً يمنحه القدرة على الاستمرار والانتعاش والانبعاث كلما أصابه «خمود الأديان» حتى يكون جديراً بتحمّل المسؤولية المستمرة لحماية العدالة في الأرض، واستمرار صلة الإنسان بالسماء في شكلها الصحيح إلى يوم القيامة. لقد كانت بذرة الجهاد هي السر الكامن في الإسلام ليبقى بركانه حياً ثائراً، ويعيد إليه الفاعلية والنشاط كلما خمدت نيرانه أو خبا هديره. وكان أن سنّ الإسلام قانوناً صارماً وواضحاً للعقوبات، انطلاقاً من مبدئه الحكيم ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (البقرة: ١٧٩) فقطع يد السارق، وقتل القاتل، وجلد الشارب، ورجم الزاني، وأكد قانون ﴿النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ (المائدة:

٤٥) ثم اعتمد المبدأ العادل في العلاقات بين الدول والشعوب ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (البقرة: ١٩٤). لقد أعطى الدين وجهاً صارماً ـ لأول مرة ـ يخيف أعداءه، ويجعلهم يفكرون كثيراً قبل مهاجمته أو محاولة النيل منه ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم، وآخرين من دونهم لا تعلمونهم، الله يعلمهم﴾ (الأنفال: ٦٠). ولكنه تعالى لم يدعُ المسلمين إلى قتال من لم يقاتلهم ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة: ٨ ـ ٩). ودعا رسوله الكريم إلى أن يصفح عن أولئك الذين رفضوا الإيمان والدخول في الإسلام ﴿وقِيله يا ربَ إنّ هؤلاء قوم لا يؤمنون، فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون﴾ (الزخرف: ٨٨ ـ ٨٩).

وكان شأن رسول الله الصفح في أشد المواقف مع أعدائه من المشركين، فمن حديث عن عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حدثته أنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله، هل أتى عليك يوم كان أشد من يوم أحد، فقال: لقد لقيت من قومك، وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة، إذ عرضت نفسي على ابن عبدِيا لِيلِ بن عبد كُلالٍ فلم يجبني إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي، فلم استفق إلاّ بقرن الثعالب، فرفعت رأسي فإذا أنا بسحابة قد أظلّتني، فنظرت فإذا فيها جبريل، فناداني فقال: إن الله عزّ وجلّ قد سمع قول قومك لك، وما ردّوا عليك، وقد بَعث إليك مَلَكَ الجبال لتأمره بما شئت فيهم، قال: فناداني مَلَك الجبال وسلّم عليَّ، ثم قال: يا محمد، إن الله

قد سمع قول قومك لك، وأنا مَلَك الجبال، وقد بعثني ربك إليك لتأمرني بأمرك، فما شئت؟ إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين (جبلان في مكة). فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: بل أرجو أن يُخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً». رواه مسلم والبخاري.

وكان بدهياً أن ينعكس الإسلام على نفوس البشر منعكسات تباينت هذه النفوس. إن العالم من حولنا عقل وقلب، فالشرق، بعواطفه الجامحة، ومشاعره الإنسانية الفياضة، وروحانيته التي احتضنت أعظم ديانات العالم وأضخمها، يمثل قلب العالم، والغرب، بتاريخه العسكري الحافل، وتراثه العلمي والفلسفي الضخم، وحضارته الآلية المعقدة التي يدوخ أمامها الإنسان الشرقي البسيط، يمثل عقل العالم، ولا يعيش العالم من غير عقل، ولن يحيا من غير قلب، والشرق والغرب يجتمعان ليقيما المعادلة البشرية الضرورية لاستمرار الحياة وتطور الفكر البشري والحضارة الإنسانية.

وحين خصّ الله تعالى منطقة الشرق الأوسط لتكون مهبطاً لوحيه على مدى سلسلة طويلة من الأنبياء والرسل والأديان، كان اختياره لمنطقة «لا شرقية ولا غربية» ـ كما يصف القرآن الكريم زيتونها ـ وهي منطقة متوسطة من العالم يعتدل فيها المناخ، مثلما يعتدل جموح العاطفة، فلا تطغى على العقل، ويطامن فيها العقل من كبريائه فلا يعلو على العاطفة. وهكذا تستقيم لديها، بهذه الشروط، المعادلة الإنسانية بطرفيها الأساسين، العقل والقلب، كما لم تستقم في أي مكان آخر من العالم.

□ □ □

لقد جعل الله أمة الإسلام، منذ إبراهيم حتى محمد عليهما الصلاة

والسلام، أمة متوسطة في موقعها من العالم، واختار العرب حَمَلة لرسالته الأخيرة ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة: ١٤٣) بما فيهم من واقعية وبعد عن الجموح العقلي أو العاطفي، أو حتى الخيال ـ نتذكر هنا اتهامات المستشرقين المتتالية لهم بفقر الخيال، والجهل للفنون الأدبية المعتمدة عليه، كالقصة والمسرحية والملحمة، مما كان يقوم غالباً في الأدب اليوناني، الخزّان الأول للأدب الأوروبي من بعد، على خيال غير قابل للتحقق، كتصور علاقات اجتماعية غير منطقية بين السماء والأرض والآلهة والبشر، ثم الخروج منها بنوع من «أنصاف الآلهة» أو «أنصاف البشر».. الخ.

واكتملت رسالة الإسلام، والعرب لا يزالون يشكّلون غالبية الإسلام أو جمهورهم، ثم بدأت حركة الفتوح في عهد الخلفاء الراشدين، لينضم إلى رقعة الإسلام خلال عقود قليلة من السنين شعوب آسيوية وأفريقية عديدة، وليمتد الإسلام خلال قرن واحد إلى أطراف أوروبا وأقاصي القارتين الآسيوية والأفريقية، ولتحتضنه شعوب مختلفة المشارب متباينة الطباع. ويتخذ الإسلام عند هذه الشعوب مظاهر مختلفة طبعته بطابعها ولوّنته بألوانها، فكان منها المعتدل، ومنها المتطرف.

ولكن أكبر صدع حدث في الإسلام نتيجة لهذا التباين البيئي والبشري كان الانشقاق السنّي ـ الشيعي.

ورغم أن بذرة الخلاف الأولى زرعت في المدينة المنورة ـ العاصمة العربية الإسلامية الأولى ـ فإنها لم تنبت وتزدهر ويتخذ الانقسام فيها شكلاً خطيراً إلاّ بعد أن أضيفت إلى المعادلة فيها عناصر إسلامية غير عربية احتضنت فيما بعد الثورة ضد الأمويين، وهي ثورة سياسية في الأصل لا تتعدى مبادئها الخلاف حول شخص

الخليفة وطريقة انتخابه، ولكن طبيعة الأقوام الشرقية، التي حملتها وجاهدت من أجلها، حوّلتها إلى مذهب فقهي كامل، أبعدته السياسة، حين تدخلت مرة أخرى بعد ذلك لتقويه وتكرسه، عن المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة، ليغدو هذه المرة فرقة أو حزباً مستقلاً وليس مجرد مذهب فقهي، وسرعان ما أوجدوا اسماً خاصاً لهذه الفرقة وكانت «الشيعة» ثم أوجدوا اسماً آخر للجماعة السياسية الأخرى، والتي تركزت في المذاهب الأربعة المعروفة، وكانت «السنّة».

لقد انطلقت التسميتان إذن على أساس الخلاف السياسي وليس المذهبي، وكرّس ظهور التسميتين الخلاف الذي لم يكن بهذا العمق في غيابهما، والمعروف أن الشيعة لا يتجرّدون من سنة الرسول، وفقههم يقوم عليها وعلى القرآن، وأن بعض فرق السنّة اليوم أبعد عن السنّة من كثير من الشيعة، والمعروف أيضاً أن السنُّة لا ينكرون حرمة آل البيت وشيعة رسول الله، ويكنّون لهم جميعاً القدر نفسه من الحب والاحترام لا يفرّقون بين أحد منهم، ولكن الأرضية الشرقية غير العربية - غالباً - لمن سموا بالشيعة منحتهم شحنة عاطفية متفوقة جعلتهم يعيشون مآسي القرن الأول، ولا سيما مقتل الحسين عليه السلام، بكل جوارحهم، ويستحضرونها باستمرار في أعيادهم، حتى تحولت هذه الأعياد إلى مآتم حقيقية، تذرف فيها الدموع والدماء على استشهاد الحسين وخذلان أنصاره له في معركته الأخيرة ضد القتلة الأشرار، ولم تهدأ حتى الآن حدة هذه «العقوبة للذات» رغم مرور قرون وقرون على حادث الاستشهاد.

وظل «الشيعة» قلب العالم الإسلامي، وظل «السنة» عقله، وظل الجناح الشرقي لهذا العالم معقلاً للشيعة، والجناح الغربي معقلاً

للسنّة. حتى تلك الفترات التاريخية القليلة التي دفعت بالقوى العسكرية المتصاعدة للشيعة في الشرق الإسلامي إلى السيطرة على الغرب الإسلامي، انتهت سريعاً بذوبان القوى الشرقية العاطفية الحاكمة ـ الفاطميون في أفريقيا والحمدانيون في شمالي سوريا مثلاً ـ تحت أشعة القوى العقلية الغربية المحكومة، وانصهارها معها، بحيث كانت حصيلة التمازج والانصهار شعوباً إسلامية «سنية» في شمالي أفريقيا تجاوزت أهل السنّة من المشارقة في احتفائها بآل البيت وتعاطفها مع الرموز الشيعية، ووقوفها بحماسة إلى جانب الشيعة في عديد من الأحداث السياسية والدينية حتى اليوم.

وهذا ما حدث لمذاهب السنّة حين انتقلت إلى أقاصي الشرق، فالطابع العاطفي المتطرف يصبغ كثيراً من مواقف أصحابها السياسية والدينية، مثلما يصبغ الطابع العقلاني المعتدل مواقف المذاهب الشيعية في دول المغرب العربي. وهكذا تتقارب مواقف المشارقة من السنّة تجاه كثير من الأحداث مع مواقف المشارقة من الشيعة، وتتخذ ردود الفعل عندهم تجاه الأحداث طابعاً مسلكياً متشابهاً، كما حدث في معركة «الآيات الشيطانية».

□ □ □

لقد كانت مواقف المسلمين الشرقيين وتصريحاتهم ـ ومعظمهم من إيران والباكستان والهند ودول شرق آسيا ـ تعبّر عن عواطف إسلامية جامحة وواضحة وصريحة، لم تحاذر الإعلان، بجرأة نادرة، عن عزمها على قتل سلمان رشدي أينما ثقفته، بل قتل كل ما يدافع عنه أو يقف موقفاً معتدلاً منه ـ كما حدث حقاً بعد ذلك في المركز الإسلامي في بلجيكا ـ على حين لم نجد عربياً واحداً يعلن موافقته على القتل، مسوّغين ذلك بأن المرتد المذكور لا يتبع حالياً سلطة أية دولة إسلامية، وهو يحمل جنسية غير إسلامية هي

الجنسية البريطانية، وإذا حوكم فلا بد أن يحاكم إذن وفقاً للقانون البريطاني، وهذا ليس غريباً من أبناء «الجناح العقلي» في الإسلام. ولكن الغريب أن نجد من أبناء هذا الجناح من يدافع عن سلمان رشدي، وأن يصل التمادي في بعضهم إلى أن يعلن أنه سيحميه في بيته لو استطاع، بل الأغرب من ذلك أن نجد من يهاجم منتقدي المرتدّ المذكور، ويتخذها فرصة لمهاجمة كل ما هو إسلامي، ويجعل منها «قميص عثمان» لمهاجمة الإسلام نفسه بحجة مهاجمة الجماعات الإسلامية «الغوغائية».

ولا يختلف مسلمان في أن حكم المرتد هو القتل لقد شن أبو بكر الصديق رضي الله عنه ـ وهو الذي يمثل الجانب اللين في الإسلام، كما سيرد في حديث نبوي مقبل ـ حرباً عسكرية شاملة ضد «المرتدين» ليس لأنهم تحدثوا بالسوء والبذاءات والعهر والقذارات التي تحدث بها سلمان رشدي، ولا لأنهم انتقدوا الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا لأنهم انتقدوا الإسلام، ولا لأنهم عادوا عن شهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله، ولا لأنهم أنكروا الصوم أو الصلاة أو الحج، بل لأنهم، ولأنهم فقط، رفضوا أن يدفعوا الزكاة ـ وما أكثر المسلمين بيننا ممن نسوا شيئاً اسمه الزكاة ولا يزالون يصرّون على أنهم مسلمون ـ وذهب ضحية هذه الحرب الكبيرة الآلاف من القتلى، ولكنها علّمت المسلمين أمراً أساسياً هاماً في الإسلام: وحدة الدين وتكامل مقوماته بحيث يعد التنازل عن جزء منها، مهما ظن بعضنا أنه بسيط، تنازلاً عن الدين كله.

إن إيمانك بوجود إله فوقنا اسمه «الله» غير كافٍ لتكون مؤمناً أو مسلماً، وقد أصاب يوسف إسلام (كاتي ستيفنز سابقاً) حين نبّه في إحدى محاضراته الأخيرة في لندن إلى أن غضب الله على إبليس لم يكن لأنه لا يؤمن بالله، وكيف لا يؤمن به وهو أمامه

يكلّمه ويحاوره ويسأله ويجيبه ﴿قال ما منعك أن تسجد إذ أمرتك؟ قال أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبّر فيها، فاخرج إنك من الصاغرين. قال أنظِرني إلى يوم يبعثون..﴾ (الأعراف: ١٢ ـ ١٨). إن ذنب إبليس الكبير الذي جعله رمزاً خالداً للشر والكفر في العالم، هو رفضه لطاعة الله، واستعلاؤه على أوامر الله، وليس عدم إيمانه بوجود الله.

فإلى أي هذه الأصناف ينتمي عزيز العظمة وهو يعلن في «الناقد» (العدد ٩) ـ على طريقة سلمان رشدي نفسها ـ أن القرآن الكريم كان «مجرد خيال»؟ بل إنه يقترح أن يكون خيال المرتدّ المذكور في مرتبة فوق مرتبة القرآن الكريم حين يقول: «قد تكون بعض نصوص (الآيات الشيطانية) نسجاً وتنويعات على الرواية القرآنية والرواية التقليدية للتاريخ الإسلامي المبكر، ولِمَ لا؟ ولم يجب الركون إلى التصديق بأن خيال القرن السابع أسمى من خيال القرن العشرين؟». إنني لا أحسد أبداً الأستاذ عزيز على هذا الموقف الخطير الذي وضع نفسه فيه وكان في غنى عنه.

ولست الآن في مجال الدفاع عن تلك «الجماعات الإسلامية» التي يتخذها ذريعة لمهاجمة الإسلام نفسه والقرآن الكريم، كتاب الله تعالى، فلتلك الجماعات أيضاً أخطاؤها التي لا ينكرها حصيف، ولكن أن يضعها بجانب الصهاينة، ويجعلها رديفة لهم بقوله: «يعبر الإسلاميون، كنظائرهم الصهاينة وغيرهم، أن كل قول يتنافى ومذهبهم قول مُعاد للإسلام» هذا المنطق العجيب يضع الكاتب في الموضع نفسه الذي أراد أن يضع الإسلاميين فيه، مما نربأ بمثله عن مثله. إنني لم أسمع من قبل (بالجمعية الإسلامية لدعم التسامح الديني) تلك التي يهاجمها الأستاذ عزيز، ولكن ما الجمعية التي

يريدها من المسلمين إذن؟ أيريدها «الجمعية الإسلامية للقتل والاغتيال» أوما يكفي المسلمين عنفاً ودماء ـ وهو الذي يهاجم من هدّدوا سلمان رشدي بالقتل ـ أم يريد من المسلمين أن يقتلوا أناساً دون أناس، أم ماذا؟ وماذا لو تشابه اسم هذه الجمعية مع أخرى يهودية؟ وهل عنده مرادف آخر لتعبير (التسامح الديني) لتبدّل تلك الجمعية اسمها بحيث لا يتشابه مع الجمعية اليهودية ـ التي يسميها صهيونية؟

□ □ □

إن التسامح صفة تميّز الإسلام عن معظم الأديان الأخرى، وما أكثر الأحاديث الشريفة والآيات الكريمة في ذلك، ولكن التسامح لا يعني التنازل المهين عن حقوق الأفراد والاستهانة بكرامتهم. لقد قلت لصديقي الإنكليزي وهو يسألني عن حكم الإسلام الحقيقي في سلمان رشدي: أنني لو تحدثت بسوء عن جارتي الإنكليزية فاتهمتها بأنها تتردد على رجل غير زوجها، لكان من حق القانون الإسلامي أن يجرني إلى المحكمة ويطالبني بأربعة شهود رأوا حتى أدق التفاصيل مما تهمت جارتي به، وإلاّ جُلدت ثمانين جلدة «من غير رأفة ولا رحمة» وقد تنتهي عملية الجلد هذه بالموت، فما ظنك بمن يتهم بأشنع من هذا أسرة كاملة لنبي يدين بدينه ربع سكان الأرض؟ ثم إن سلمان رشدي لم يقتصر على النيل من محمد صلى الله عليه وسلم، بل تجاوزه إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو أبو الأنبياء عند اليهود والنصارى والمسلمين، وإلى جبريل عليه السلام، وهو رئيس الملائكة عند اليهود والنصارى والمسلمين، لقد نال «آيات شيطانية» من الأديان الثلاثة معاً وليس من الإسلام وحده. وإذا كان لنا على الإسلاميين من مأخذ فهو أنهم لم يقفوا من فيلم (آخر إغراءات المسيح) الموقف نفسه، فالمسيح عليه السلام

هو نبي الإسلام أيضاً، شأنه شأن محمد صلى الله عليه وسلم، وكانت أصواتهم الضعيفة حين ظهور الفيلم غير كافية لأسماع العالم أجمع أن على المسلمين من حق للمسيح مثل ما على النصارى، وإذا كان بركان النصرانية قد خمد، وقوّتها في نفوس أبنائها ضعفت ـ كما علّق أحد اللاهوتيين الإنكليز وهو يغبط المسلمين على موقفهم المتحمس من سلمان رشدي ـ وإذا كانت ألسنتهم عيت عن الصراخ في وجه (سكورسيزي) وكل من أسهم في إخراج فيلمه، فبركان الإسلام ما زال ـ ولا يزال ـ متوقداً، ولا بد أن يكون ـ بركن الجهاد فيه ـ هو القيم على كل الأديان السماوية ـ أقصد الدين السماوي الواحد ـ وأن يقف موقف المدافع عن أنبيائها، سواء أكان المقصود بالهجوم منهم إبراهيم أو موسى أو عيسى أو محمداً عليهم جميعاً الصلاة والسلام.

إنها ليست دعوة للعنف، فنحن في عصر نبذ العنف، وقد لقنته الحربان العالميتان، وذيولهما من بعد، دروساً لا تنسى في ذلك، وأبناؤه يميلون إلى النقاش العلمي المنطقي الهادىء، وهناك قوانين دولية ومحلية تحكمنا جميعاً ـ مسلمين وغير مسلمين ـ وإذا خرجنا عليها عرقلنا مسيرة الحياة، تماماً كخروج سائق في شوارع إحدى المدن الكبرى فجأة عن كل تعليمات السير وإشارات المرور. إنها دعوة للعقلانية والمنطق، ومحاولة لإقامة المعادلة المتوازنة بين العقل والقلب في العالم الإسلامي الكبير.

إن الموقفين كليهما، العقلي والعاطفي، مقبولان إسلامياً، وبدهي أن اجتماعهما والخروج منهما بمعادلة متوازنة، يتحقق فيها الاعتدال في المواقف، خير من تفرقهما وانفراد كل منهما بالقرار، وإن كان هذا «الانفراد» غير مرفوض دينياً، وليس لأحد أن يدعي ذلك. يروي الطبراني في معجمه الكبير عن أم سلمة رضي الله عنها أن

النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن في السماء ملكين، أحدهما يأمر بالشدّة والآخر يأمر باللين، وكل مصيب: جبريل وميكائيل، و (نبيّان) أحدهما يأمر باللين والآخر بالشدة، وكل مصيب، وذكر إبراهيم ونوحاً، ولي صاحبان، أحدهما يأمر باللين والآخر يأمر بالشدة، وذكر أبا بكر وعمر».

وتؤكد مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم صحة الاجتهادات، مهما تباعدت، أو ربما تناقضت، وحين اختلف صحابيّان في أمر من أمور العبادة ـ وهي أكثر الجوانب ثباتاً في الإسلام وأشدها بعداً عن قابلية الاجتهاد ـ أجاز لهما معاً اجتهادهما. عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال: «خرج رجلان في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فتيمّما صعيداً طيباً، فصلّيا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يُعِد الآخر، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يُعِد: أصبت السنّة وأجزأتك صلاتك، وقال للذي توضّأ وأعاد: لك الأجر مرتين». رواه أبو داود والنسائي والحاكم.

أما أولئك الذين يتجاوزون الاجتهاد إلى «الاجترار»، اجترار أقوال من دَسّوا على الإسلام من الغربيين، ثم إلى «الإنكار»، إنكار نبوة الأنبياء، وإنكار الوحي المنزّل عليهم، وإنكار التدين والأديان، والألوهية والإله، فإنهم لم يتعدوا أن ظلموا أنفسهم وظلموا أمتهم وظلموا تاريخهم وحاضرهم ومستقبلهم، وإلى الله مرجعهم فينبّئهم بما كانوا يعملون.

الفصل الثاني

ذهنية التحريم
وسلمان رشدي

المواجهة الثانية

■ فتحت أزمة سلمان رشدي ـ إذا صح التعبير ـ الباب على مصراعيه أمام كل الأسئلة المؤجلة والخلافات العميقة والتناقضات الفكرية الحادة على الساحة العربية، وأصبح بالإمكان تأريخ النقاش العلماني ـ الديني عند محطة أساسية واحدة: قبل وبعد سلمان رشدي.

والحقيقة تقال إن النسخة العربية لهذا الجدل العالمي تركزت في كتاب جامع، هو كتاب صادق جلال العظم «ذهنية التحريم»[*] الذي شكل بؤرة نموذجية وشاملة لكل الحوارات الصاخبة أو الهادئة، العدائية أو الودية والتي أثارتها تلك الرواية الشهيرة وبعدها الفتوى الأشهر.

و «الناقد» كانت هي المنبر الواسع الذي استقطب كل المساهمات تقريباً وتجمعت فيه كل الردود على ما صاغه صادق جلال العظم في كتابه.□

(*) ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب. (بيروت، لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٢).

[redacted]

حرب على الرواية

القص الشيطاني
وترويض الكلمات بالدم

وضاح شرارة

كاتب من لبنان

يُروى أن مرشد الثورة الإسلامية الإيرانية الأول كان في سريره وفي حجرته مساء يوم بارد ومطير لما أضاء ابنه، السيد أحمد خميني، شاشة التلفزيون. فرأى المرشد الصور التي تصف حصار الجموع الباكستانية المركز الثقافي الأميركي في كراتشي، وسعيها في حرقه، فردت الشرطة المتظاهرين، وأطلقت النار، فسقط من المتظاهرين سبعة. كان هذا في اليوم الثاني عشر من شباط/ فبراير ١٩٨٩. أما السبب في تظاهر مسلمي إسلامآباد ولاهور وفايزآباد وروالبندي ونمورجانوالا وكراتشي، من أنصار «الجمعية الإسلامية» (صاحبها أبو الأعلى المودودي)، فطبع رواية موسومة بوسم «آيات شيطانية»، كتبها بالإنكليزية مسلم هندي وبريطاني يسمى سلمان رشدي. وتناقل المهاجرون الهنود والباكستانيون والبنغاليون، وهم كثيرون في «ولاية» لندن، على ما يسمي رشدي العاصمة الإنكليزية، تناقلوا خبر الرواية، وما تصرِّح به من هزء بالمحرمات والمقدسات، فانتهى الخبر إلى أهلهم في دار الإسلام. فتظاهر أهلهم، وكان ما كان من سقوط قتلى. فأذاع روح الله خميني في اليوم الرابع عشر من شباط/ فبراير فتوى تهدر دم المسلم الهندي والبريطاني، صاحب

الرواية، وتعد قاتله بجائزة سنية تصرف من بيت مال المسلمين (الإيراني). فآذن إعلان الفتوى، وهي من شقين الأول فقهي أو إيماني والآخر مالي، بتعقب سلمان رشدي وهربه، وبفتور العلاقات السياسية بين الجمهورية الإيرانية، الخارجة لتوها من حربها والعراق، وبين دول المجموعة الأوروبية. وبعد أربعة أشهر إلاّ عشرة أيام قضى مرشد الثورة الأول، وترك لخليفته على ولاية الفقيه، السيد علي خامنئي، وعلى رئاسة الدولة، السيد هاشمي رفسنجاني، ذيول فتواه هذه، وهي تكاد تكون صنيعه السياسي الأخير.

لم يكن على صاحب الفتوى، ولا على أنصاره ومن انتصرت الفتوى لهم ولإيمانهم وانتصفت، أن يقرأ رواية رشدي أو حكاياته. ولا يسأل الفقيه، القاضي في الحرام والحلال وفي اتباع الشرع أو تركه وفتنة المؤمنين، إذ قرأ ما يقضي فيه بقضائه ويفتي فيه برأي. فهذا، أي سؤاله، على قياس السؤال عن شهوده الزنى أو السرقة أو الإرش والجرح أو قبض الربا، إلخ. وهذه أمور لا يسأل القاضي عن شهوده إياها، فما حال المفتي، وهو لا يجلس للقضاء، ولا يسمع الشهود ولا يتثبّت من عدلهم... بل هو يرى رأيه في مسألة قد تُعرض عليه افتراضاً وليست من الحوادث الواقعة في شيء: أرأيت إن أعتقت عبدي ولم يعلم بعتقي إياه، وكنت عنه غائباً أو حاضراً إذا شهدت الشهود على عتقه، فزنى، أيقام عليه حدّ الحر أم حدّ العبد؟ سأل سحنون بن سعيد التنوخي صاحب مالك بن أنس عبد الرحمن بن القاسم العتقي، فأجاب العتقي برأي مالك: قال مالك: يقام عليه حد الحر ولا يلتفت في ذلك إلى معرفة العبد. وهذه حال فتوى الولي الفقيه: أرأيت إن روى راوية خبراً فكذّب فيه على الله ورسوله وملائكته وأصحاب الرسول فزعم أن الآية الواحدة والعشرين من سورة (النجم) ليست ﴿ألكم الذَّكَرَ وله الأنثى﴾ بل هي: (تلك الغرانيق العلى) وتتبعها: (إن شفاعتهن ترتضى) يريد

بالغرانيق آلهة قريش التي سماها إلتنزيل في الآية التاسعة عشرة وفي الآية العشرين اللات والعزّى ومَناة «الثالثة الأخرى»، هذا الراوية ما حكمه؟ وقد يذكر السائل، إذا قيّض له الوقت وأمهل بخلاف وقت الفتوى المقتضب، أن محمد بن اسحاق (صاحب «سيرة ابن هشام»، وهو في «ضعفاء» البخاري ومتروكيه من المحدثين، وصاحب أول سيرة مدونة من السير النبوية) روى عن يزيد بن زياد المدني عن محمد بن كعب القرظي، قال: لما رأى رسول الله (صلعم) تَوَلي قومه عنه، وشق عليه ما يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من الله، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه وحرصه عليهم أن يُلَيِّن له بعض ما قد غلظ عليه من أمرهم حتى حدَّث بذلك نفسه وتمنّاه وأحبه، فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿والنجم إذا هوى * ما ضلّ صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى﴾. فلما انتهى إلى قوله ﴿أفرأيتم اللات والعزى * ومناة الثالثة الأخرى﴾ ألقي الشيطان على لسانه، لِما كان يحدث به نفسه، ويتمنى أن يأتي به قومه: (تلك الغرانيق العلى، وأن شفاعتهن ترتضى)؛ فلما سمعت ذلك قريش فرحوا وسرهم، وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم، فأصاخوا له، والمؤمنون مصدقون نبيهم فيما جاءهم به عن ربهم ولا يتهمونه على خطأ ولا وهم ولا زلل، فلما انتهى إلى السجدة منها وختم السورة، سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيهم، تصديقاً لما جاء به، واتّباعاً لأمره، وسجد من في المسجد من المشركين وغيرهم لِما سمعوا من ذكر آلهتهم(...) وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله (صلعم)، وقيل أسلمت قريش، فنهض منهم رجال، وتخلف آخرون، وأتى جبريل رسول الله (صلعم) فقال: يا محمد! ماذا صنعت؟ لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله عزّ وجلّ وقلتَ ما لم يقل لك! فحزن رسول الله (صلعم) عند ذلك حزناً

شديداً، وخاف من الله خوفاً كثيراً، فأنزل الله(...) إنه لم يك قبله نبي ولا رسول تمنى كما تمنّى، ولا أحب كما أحب، إلاّ والشيطان قد ألقى في أمنيته كما ألقى على لسانه (صلعم)، فنسخ الله ما ألقى الشيطان(...) على لسانه من ذكر آلهتهم أنها الغرانيق العلى وأن شفاعتهن ترتضى(...) وكان ذانك الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسول الله (صلعم) قد وقعا في فم كل مشرك فازدادوا شراً إلى ما كانوا عليه وشدة على من أسلم...[١].

إذا سئل صاحب الفتوى مثل هذا السؤال، أتبعه بخبر ابن اسحاق أم لم يتبعه، جاز للفقيه أن يرى رأيه من غير أن يقرأ الرواية قراءة مجتزأة أو تامة. ويقوم الخبر المصوَّر، وقد تناقلته أجهزة التلفزيون ووكالاته، بمنزلة المصدِّق للسؤال والشاهد العدل على حقيقة ما يسأل عنه السائل، وقد يكون السائل هنا هو السيد أحمد خميني، وأصحابه من متولي أمر الإعلام والإرشاد في الحكم الإيراني الخميني. فالتظاهرات الحاشدة التي خرجت في المدن الباكستانية، ومن بعدها في بعض مدن الهند ثم في قلب العاصمة الإنكليزية فالعاصمة الفرنسية، تساوي عدداً لا يحصى من الشهود القرّاء. وحال رواية رشدي هي حال عيون الكتب، والأمّات منها (أي الكتب الكلاسيكية). فهذه، على زعم الرياضي والفيلسوف البريطاني برتراند راسل، هي من تلك الكتب التي لا يحتاج الأديب الفهيم إلى قراءتها ليكون بها عالماً، بل يكفيه أن يسمع ما يتداوله الناس عنها فيصير في حكم قارئها. ويصدق قول راسل حتى قبل ذيوع الراديو والسينما والتلفزيون. والحق أن هذه بثت عيون الأدب والموسيقى والرقص والتصوير والسينما على أنحاء

(١) عن الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ج٢، ذكر الخبر عما كان من أمر النبي (صلعم) عند ابتداء الله تعالى ذكره إياه... ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

كثيرة، فأخرجتها إلى الأسماع والأبصار ملخصة أو تامة، وأنهتها إلى البيوت والمنازل، فلا يتكلف الراغب في الاستمتاع بها أو الإلمام تعب السفر أو حتى الانتقال من بيته إلى صالة قريبة.

فاجتمع لأي كان من الناس علمان بالعيون: العلم الشائع والمتداول، والعلم المخزون في الأشرطة والملقى على رفوف محال الأسطوانات والفيديو وهو في متناول من شاء تقريباً. ولم يمتنع سلمان رشدي نفسه من الأخذ عن مثل هذا الضرب من العلم والعلماء. فتضميناته وتورياته التوراتية، كنحو انشقاق البحر لموسى (في الفصل الثامن من الراوية «بحر العرب ينشق») وبابل الزانية ودك أسوار أريحا بالأبواق (في الفصل السابع «الملاك عزرائيل») والطوفان (في الفصل الثامن)، لا يكتم الروائي احتذاءه فيها على فيلم سيسيل ب .روميل «الوصايا العشر». ولا تحصى المواضع من الرواية التي ترد إلى التلفزيون والسينما والأغنية الرائجة والسائرة، وإلى الذوق المتوسط والعام، ناهيك بأخبار «النجوم» من كل الأنواع والأجناس. و «بطلا» الرواية، جبريل فاريشتا وصلاح الدين شامشا (أو سالادان شامشا عوض صلاح الدين شمشاوالا)، نجمان من هذه النجوم، ومثلهما الأصحاب وبعض النساء. كذلك لا يكتم من أفتت فتوى خميني بقتله محاكاته عوالم روائية معاصرة أو قديمة كثيرة، منها عالم كافكا الذي يصدر عنه اسم شامشا (سامشا «بطل» رواية «التحول» التي نقلت إلى العربية موسومة بـ «المسخ» وانقلابه إلى تيس ماعز على مثال تحول سامسا إلى صرصار، ويصدر عن رواية «أميركا» لكافكا التيه في أحياء لندن والبحث عن مخرج منها. ويكني الفصل السادس («العودة إلى الجاهلية») عن جزء من رواية جايمس جويس، «عوليس»، هو بدوره كناية عن إقامة عوليس في مغارة الساحرة كاليبسو، لكنها كناية تستعير من روايات جان جينيه وصوره، وخاصة تلك التي تدور

على فكرة بالية في متاهة من مرايا، وتستعير من سينما لويس مال وفيم فاندرز («باريس وتكساس») وجان لوكه غودار (يرجع اسم «ألفافيل» ثلاث مرات) وآلان ريني («العام الفائت بمارييباد») وآلان روب غرييه («الآبدة»)، ومن قصص ديكنز. أما «ألف ليلة وليلة» فيملأ طيرانها وفانوسها السحري وبساط الريح وجنها وجنياتها، الرواية من بابها إلى محرابها. هذا إلى السيرة المحمدية والمهابهاراتا والتوراة والأناجيل والأخبار اليونانية وأخبار الصحف، وهذه زعم فيلسوف ألماني كبير أن قراءتها حلت محل صلاة الصبح منذ الثورة الفرنسية فاتحة العصر الحديث وتديُّنه بدين السياسة.

□ □ □

ومن بين أخبار الصحف ويومياتها الجديدة يولي «آيات شيطانية» مكانة خاصة لضربين من الأخبار: الأول يتناول خطف الطائرات، ومدار شطر من الرواية على انفجار طائرة «بستان» على يد فريق من المسلحين، وهو ذريعة الرواية وفصلها الأول؛ والثاني يتناول «الإمام»، أي صاحب ثورة دينية يقيم في دولة غربية وينتظر انقلاب الشعب على الأمبراطورة وإطاحتها ليعود إلى وطنه الأول. والضربان صفتهما الدينية ظاهرة، على ما يصفهما الروائي الهندي الإنكليزي. وليس «الإمام» إلاّ روح الله خميني نفسه، صاحب الفتوى بإباحة قتل الروائي. فليس علم خميني، أو علم مريديه وأصحابه، بكتاب رشدي، وبعض مادة الكتاب وحكاياته يدور على تناول الأخبار وشيوعها من طرق لا تحصى، وبعضها على القتل تخويفاً وإرهاباً ـ ليس علم خميني من باب العلم الذي يطلبه قارىء يُقبل على قراءة الكتاب مستمتعاً او مستعلماً. ولا ريب في ان ما تناقله «قراء» سلمان رشدي، من متظاهرين باكستانيين وهنود وبنغاليين، من حكايات روايته وقصصها، لم يقتصر على

خبر ابن إسحاق عن «الحرفين» اللذين ألقاهما الشيطان على لسان من يحمل اسم مهوند في الرواية فصحت نسبتهما إليه، بل تعدى الخبر هذا إلى الفصل الرابع الموسوم بـ «عائشة»، حيث يروي الراوية الكثير الأوجه «صاحب الأنا الملائكية» خبر «الإمام» المنفي، وإلى الفصل السادس الموسوم بـ «العودة إلى جاهلية» حيث خبر المبغى، «الحجاب».

وتشبه طرق النقل هذه الطريق التي انتهى منها علم «آيات» إلى السيدة مارغريت تاتشر، رئيسة حكومة جلالتها السابقة. فالسيدة تاتشر كذلك ضاقت برواية الروائي البريطاني، الهندي والمسلم منشأً ومنبتاً، وأثقل عليها اضطرارها إلى حماية مواطن بريطاني يصفها، في الفصل الخامس («مدينة ظاهرة لكنها غير مرئية»)، بـ «البغي ماغي»، وينسب إليها السعي في إنشاء طبقة متوسطة جديدة «من لا شيء»، أي من ناس «من غير ماضٍ ولا تاريخ»، على زعم هال فالانس، أحد محادثي شامشا على التلفون وهو في معزله في فندق محمد سفيان بلندن. وأخذت السيدة رئيسة الوزراء، يومها على الروائي بذاءات في الكلام على الأديان كلها، والحط منها. وهي لم تقرأ الكتاب. والأغلب على الظن أن شأنها والكتاب هو شأن جورج مارشيه، أمين عام الحزب الشيوعي الفرنسي منذ ربع قرن، وكتب الكسندر سولجنتسين، القاص الروسي الكبير. فذهب الأمين العام الفرنسي إلى أن رجلاً مثل سولجنتسين قد يجد ناشراً في حكم حزبه إذا وجد قراء، وأعرب عن عجزه عن قراءة الروسي المنفي، يومها، وعزا ذلك إلى «الملل». والفرق، الضخم، بين تاتشر وبين مارشيه أن الأولى لم تكتم برمها بالروائي الهندي الأصل، لكنها لم تشر ولو إشارة خفية إلى رأيها في الرواية أو إلى ذوقها الأدبي (والسيد مارشيه يقرأ القصص المصورة والملونة، مثل رشدي، ولو على نحو مختلف). وتاتشر وحدها حظيت، في «آيات شيطانية»، بالصفة الفاضحة التي

حظيت بها، ولم يشاركها فيها شريك. لكنها لما تهدر دماً ولم تفتِ بجواز قتل. فهي أشبه بصفتها في الكتاب. فمن يسعى في إنشاء طبقة اجتماعية من ناس من غير ماضٍ، من ناسٍ يرغبون في ذلك رغبة عارية ووقحة على ما يقول رشدي ويتوسل إلى المعنى بكلمة تفيد الشره والغُلمة جميعاً، من يسعى في مثل هذا يبعد أن يصدر عن فتوى في شيء فكيف في حياة أو موت.

وخميني أشبه ما يكون بصفته في الكتاب. فهو ملتح ومعمم، ويلبس عباءة واسعة، ويقطب حاجبيه دوماً، متوعداً ويقظاً، ويتعقب أخبار السافاك، المخابرات الإيرانية الشاهنشانية. لكنه، إلى ما يرى منه ومن خلقته ولباسه، «عدو الصور»، وينتظر في منفاه عودة مجيدة إلى مدينة تقوم عند قدم الجبال، ويريد موت عدوه ولا يرضى بأقل منه. وهو لهذا ينتظر العودة ويدير ظهره لسدوم، حيث قُسر على الإقامة، فلا يخالط أهل سدوم ولا يعرف أهلها. وهو يحسب أن جهله بها أبقاه طاهراً، وأبعده من النجاسة، وأثبته على ما هو عليه، فلم يبدِّل ولم يتغير أو يتحول. فالتحول إلى فساد: إلى صرصار في حال سامسا وإلى تيس في حال شامشا. والثورة التي يريدها «الإمام» ليست خروجاً على طاغية بعينه بل هي قيام على التاريخ وعلى خمرته المسكرة التي تسقي الناس التقدم والعلم والحق، فتدور رؤوسهم، وتعشى عيونهم عن التنزيل وعن الكتاب. ومن هذه صفته فلا غرو إذا جزى من وصفه بما جزى به مرشد الثورة الإيرانية الأول صاحب «آيات».

وعلى هذا فمن الغريب أن تأخذ الدهشة صادق العظم من تحبير مبدّعي سلمان رشدي المقالات والكتب في الحملة على كتاب لم يقرأوه[٢]. فأحمد برقاوي وشمس الدين الفاسي ونبيل السمان

(٢) سلمان رشدي، آيات شيطانية، ص ٢٢٤ - ٢٣٦.

وسعيد أيوب وهادي العلوي وعبد الله الحسيني ورجاء نقاش وأحمد بهاء الدين، إلى اللورد شوكروس واللورد جاكو بوفيتز، وبعض الكتّاب العرب ينعتهم بـ«الصديق» وبعضهم الآخر يعظّم «عيارهم». فهؤلاء لا «يقرأون» الكتاب الذي قرأه العظم ويكتب فيه. أي أن الكتاب ليس واحداً، في كل الأحوال، وأياً كان القراء. والدليل على تكثّر الكتّاب الواحد بتكثر قرائه، ومنهم من لم يفتح دفتيه أو لم يره في واجهة مكتبه، الطريقة التي ينتهجها سلمان رشدي في قراءة ما يقرأ، ومشاهدة ما يشاهد، وتأويل ما يؤوّل. فهو يختار الوجوه التي ينشيء منها الصور التي ينشئها و«يحققها»، على ما يُجرى على لسان جمشيد (جوجي) جوشي، عاشق باميلا زوجة شامشا البريطانية. فلا عجب إذا اختار «القراء» المحتملون، من بين وجوه الكتّاب الكثيرة، المعاني التي يفهمونها ويتناولونها. ولا شك في أن تصوير رشدي لهم، وتكنيته عنهم، وإنزاله تراثهم ومسائلهم واختبارهم من كتابه منزلة القلب والركن، تبعثهم على الإجابة، انحرفت هذه الإجابة عن سواء السؤال وسويته أو جرت عليهما. وعندما يكتب رشدي: «هذا كان لم يكن» بعد أن يقدّم بالقول المشهور والشائع: كان ياما كان في قديم الزمان، لا يغفل عن كثرة طرق التأويل ولا عن وجوه الوقائع نفسها. فهو يحجم عن وصف «الجثث المنتفخة» التي يزعم الميرزا سعيد الأختري أن البحر ردها بعد دخول الحاج، وبينها زوجة الميرزا ميشال قريشي، الماء وراء «الكاهنة» عائشة، ويُلقي (رشدي) الوصف هذا على لسان الميرزا في حجاجه مع عمدة القرية، والعمدة من الذين مالوا إلى الميرزا بعد أن فقد امرأته في الطريق فهو من خصوم المرأة ـ وكل هذا إنما أراده الروائي ليبطل البت من روايته وأحكامه. فيأتي العظم ويخالف الأصول التي بنى عليها رشدي عمله، ويستعجل تجهيل من يزعم مناقشتهم وكأن «جهلهم» يبطل مشكلتهم، وهي

المشكلة التي ينبغي فهمها وعقلها. فلماذا يندب هذا العدد من الناس أنفسهم وأقلامهم إلى الرد على «آيات شيطانية»؟ ما الذي يبعثهم عليه إن لم يكن الباعث علمهم وفحصهم الدقيق؟ أما رفع المسألة، والحكم بأنها من غير وجه ولا مساغ، على طريقة «نقد» الدين من قبل، فيفترض أن الواقع واحد، وأن السبيل إليه هو «العلم» (الميرزا سعيد كذلك)، وأن الناس إما أن يكونوا عقلاء و «علميين» أو أن يكونوا مشعوذين ضالين فينبغي إصلاحهم وتأديبهم أو هدايتهم ولو ببعض الشدة. وهذه كلها أدوية مجربة ولم تشف يوماً علة.

□ □ □

لا يبعد أن تكون قراءة «آيات شيطانية» بقراءة المرشد الإيراني والإسلامي، وبقراءة مريديه، أنفذ وأجمع من تلك التي تحمل عمل القاص الهندي والإنكليزي على «نقد الدولة والدين والناس». فالأولى، أي القراءة الخمينية، لا تستدرك على ما تقرأ، ولا تفترض نصاً متصلاً وتاماً، أو يسعى في التتام ويرجوه، فتقيس عليه خروق النص المائل، وترقعها باسم النص التام والمتصل وتسمي رقعها «نقداً»، ولكي تحمل على محمل الجد ما «تقرأ»، على نحو القراءة التي تقدمت صفتها ونعتها. والحق أن عمل سلمان رشدي هذا آلة حرب ضخمة على الرواية السياسية والدينية والسلعية للعصر. وهو آلة حرب بالمعنى الذي تفرضه الحرب وتشترطه، وبالمعنى الذي تجري عليه الآلة. فالحرب اشتباك، أي أن بعض النفس يدخل في بعض الغير، خصماً أو عدواً، ويخالطه، وبعض النفس الآخر ينبغي حفظه من نفسه ورعايته منها وإلاّ انضم إلى الغير، إما ضعفاً أو افتتاناً. وفي كل الأحوال الحرب «وحدة قياس» المتحاربين «ومعيارهم» على قول الجنرال البروسي الذي كتب في الحرب

الكتاب العَلَم شأن ما كتبه سيبويه في نحو لغة العرب، وهو ميزانهم والحكومة التي يحتكمون إليها. والرواية الرشدية تأخذ بقانون الحرب هذا، فتُوْسِع للخبر الديني، وللرواية الملحمية، ولا تزدري التناول المسرحي للقص ولتنضيد المشاهد، مثال ذلك قراءة مهوند على سرادق أعيان جاهلية الحرفيين اللذين مرّ ذكرهما. فالرواية جملة «جبهات» ومسارح، ويتنقل الراوي، على الأغلب من طريق جبريل وأحلامه وطيرانه، بينها، فإذا استوت «جبهة» وتماسك «العدو» واستقر السرد ملحمياً أو روائياً تقليدياً، «طار» رشدي إليها، وأعمل فيها الوجوه الروائية المخالفة من جوار نافر ومباين (كولاج)، ومن مراكمة شطور روائية جاهزة (باروك) يقيم بينها القاص جسوراً من التداعي، ومن خروج من سياقة السرد وتأمل فيه وفي أبطاله يحيل السياقة إلى مختبر منطق ومعانٍ على مثال ما ابتدأه روبيرت موزيل في «الرجل الغفل من الصفات» (في النصف الثاني من العقد الرابع) وسعى ميلان كونديرا في تقليبه على وجوهه وتجريده في «كتاب الضحك والنسيان» ثم في «خفة الكائن المحالة الاحتمال».

والآلة (من آلة الحرب) تجري على المحاكاة والنظير والشبه، ولو في خطواتها الأولى. فإذا تمكنت من مادتها وتسلطت عليها استقلت بمنطقها. وعلى هذا يمهد رشدي لقصه «الشيطاني»، ومزاجه ما يرجّح أنه يرد إلى واقعة وما يرجح أنه هذيان وتخييل، باستعادة عاقلة ومطمئنة لماضي «البطل». فينحو السرد نحو الاجتماعيات: اليتم والتجارة والمكانة والتبني وشهوة السلطان والنساء ومحاكاة أهل المرتبة الأعلى والاختلاط... فيكرر مرتين، على لسان فريشتا، عبارة مشهورة أجراها شيخ الرواية الاجتماعية الفرنسية بلزاك على لسان من نصبه مثالاً للطموح والوصول والانتهاز، راستينياك، في «أوجينيه غرانديه»: «إلى الحلبة، لندن! أنت وأنا!»، جاعلاً لندن

محل باريس. لكن الموضعين اللذين يتلفظ جبريل فاريشتا بعبارته هذه، التي ينتحلها من بطل روائي معروف، فيهما، الموضع الأول وهو يسقط من الطائرة ويغني بغناء من مسرحية لبريشت «ماهاغوني» («أقول لك ستموت، أقول لك، أقول لك»)؛ والموضع الثاني وهو هارب من بيت روزا دياموند البريطانية، التي شهدت قبل تسعة قرون نزول النورماند على الشاطىء الإنكليزي واجتياحهم المملكة وتشهد اليوم اجتياح الملونين الجزيرة، وقد خلفها جثة «مضطجعة في فوضى حياة بريطانية» كانت تقول له وقد اضطجع إلى جنبها: كيف يمكنك أن تحبني وأنا أسنُّ منك بكثير؟ والجمع بين الموضع وبين العبارة،وهما على تباعد وتنافر، على حين أن السياقة الروائية الاجتماعية والبورجوازية موجودة فعلاً ولكن في مواضع غير الموضعين، هذا الجمع مثال على استعمال «الآلة» الرشدي: فينفك قران العلامة («إلى الحلبة...») قرينة على الإصعاد والارتقاء الاجتماعيين والبورجوازيين) والحال (في الموضعين يكون جبريل إما هاوياً أو هارباً). وانفكاكهما على هذا النحو الشرط لتناول مشكلة اللغة والعبارة: كيف ليُّها وصنعها لتكون حريتنا؟ وكيف تُسترجع آبارها المسمومة ويروض نهر الكلمات المؤرَّخة بوقت الدم؟ يسأل جوجي مردداً حيرة هند سفيان: يخيلُ إليَّ أن كل ما كنت أعرفه من قبل باطل وكاذب. ويجيب جوجي نفسه: لا علم لك بذلك أقل العلم وقدرك مغالبة الكلمات والهزيمة، فاللغة هي الشجاعة أي القدرة على تصور فكرة وقولها وتحقيقها في أثناء ذلك.

فيقع الروائي في الأثناء على بدايات الرواية الأوروبية المحدثة، وهي من صور الأدب وفنونه أعمُّها إلى اليوم، أي على سيرفانتيس و«دون كيخوته». فسيرفانتيس كذلك كان مبدِّل علامات، ومبعِّد ما بين العلامة وبين الحال التي كانت تدل عليها العلامة في

«الروايات» (أو الثقافة) البطولية. ولعل تناول رشدي بعض أجزاء من السيرة النبوية، إلى أنموذج منتخب من مرويات شائعة في الأخبار (الحركات الدينية الخلاصية، الارهاب وخطف الطائرات) وبين المهاجرين الملونين إلى أوروبا (التمييز بين الأعراق، مشكلة الهوية، الانقطاع عن الماضي...)، لعل هذا التناول يكني عن إنشاء الرواية الأوروبية الأولى وبنائها على نسبة مزدوجة ومشتبهة إلى الحكايات التي سبقتها. فعلى نحو ما عمدت الرواية الأوروبية الجديدة إلى محاكاة الحكايات القديمة، واستعارت منها أبطالها وصورها ومثالاتها وكلماتها لكنها غيرت موضع استعاراتها هذه من الأحوال التي تقصها، تستعيد «الآيات» بعض رسوم السيرة ورسوم الأخبار السياسية والاجتماعية الكبيرة. فهذان الضربان من الرسوم هما جملة الحكايات «البطولية» التي يروي شطر عريض من المسلمين، اليوم، العالَم والعصرَ من طريقها وعلى حروفها (على معنى حروف القراءات القرآنية). وإذا كان لرواية محدثة أن تنشأ بين «المسلمين»، أي بين أظهر من يأخذون بجملة الحكايات البطولية ويؤولون العالم والعصر على حروفها، فعليها أن تحاكي، بدورها، هذه الحكايات، وذلك على الوجه المشتبه والملتبس الذي حاكت عليه «دون كيخوته» القصص الملحمي من قبلها. وقد يكون اختيار جبريل ملاك الوحي والتنزيل، والممثل السينمائي الذي يؤدي أدوار الآلهة الهندية، ووجه النفس من داخل، والجامع بين السماوات وبين الأرضين، والمتردد بين الحلم وبين الحقيقة وبين المنام وبين اليقظة، وندّ الصراع والمخاصمة حتى الاعياء، والوجه الآخر لملاك الموت، والمرء «غير المترجم» ـ قد يكون جبريل، وهذه كلها صفاته في الرواية الرشدية، عنصراً روائياً، على معنى الأسطقس من ماء وهواء ونار وطين، نظير آميديه دوغول أو فارس الحكاية البطولية والملحمية في القصص الأوروبي عشية العصر الحديث. فهو، أي

جبريل فاريشتا والمَلَك جبريل، الوصلة بين الحادثة والحادثة، وهو ميزان الانقلاب من فصل إلى فصل. وما ذلك إلاّ لأنه جامع المعاني الروائية التي تجلوها رواية رشدي وتتعقبها حيث تتعقبها: بين القارات والتواريخ والسِّيَر والفنون وأوجه العبارة. فجبريل هذا، المخلوق الروائي، يتيح لصاحبه ما أتاحه الفارس لسرفانتيس أي التنقل بين أوجه العالم والعصر وظهرانيهما شاهداً عليها، ومباشراً لها ولكثرتها، مستأنفاً حروفها في معانيها وحاملاً معانيها على حروفها. وقد يكون هذا هو علة صفتين مترابطتين من صفات الرواية: موسوعيتها، على شاكلة موسوعية «دون كيخوته» أو «الحرب والسلم» لتولستوي أو «الرجل الغفل من الصفات» لموزيل، وشطّاريتها إذا جازت ترجمة «بيكاريسك»، أي الرواية على وجه المسير في الأرض والاجتماع والآلات والتنقل بين البلدان والطبقات والعادات والأشياء، بالشطّارية، نسبة إلى الشُّطّار والعيّارين الذين لم يخلُ منهم القصص البطولي المملوكي فأوكل إليهم البريد والانتقال السريع (يصدِّر رشدي روايته بشاهد من دانييل ديفو، صاحب «روبنسون كروزو» يقول ديفو: «يقيم الشيطان في الرحلة والطعن من غير مأوى ثابت، وهذا بعض جزائه»، فالشاطر أو العيّار من جنس الشياطين).

□ □ □

إلى الموسوعية والشطّارية تصف «آيات» صفة ثالثة هي استشهاد الشواهد على طريقة السينما ـ مثال ذلك شواهد فيلم غودار «الازدراء» من «الأوذيسة»، وشواهد فيلم وودي ألن «أعد اللعب، سام!» من أفلام همفري بوغارت، فالشواهد الأخرى من أفلام إنغمار برغمان... وقد مرَّ من قبل استشهاد رشدي «متحول» كافكا و«أوجيني غرانديه» بلزاك و«عويس» جويس. وليست صورة

المسلسل التلفزيوني إلاّ صدى للتنزيل المنجّم، أي الوارد أجزاء وأحزاباً. ومثل هذا كثير في الرواية نفسها وبين أجزائها، ومعظمه معلن: شواهد من «حرب النجوم»، وأخرى من «ليلى والذئب»، وثالثة من «الرجل الفيل»، ورابعة من «أهل الفضاء»... ويمر الكاتب نفسه في الرواية على نحو ما كان مخرج مثل هيتشكوك يوقع أشرطته، أو على نحو ما كان مارسيل بروست يقول، في إشارة إلى الراوي، مارسيل. فكأن كل ما ترويه الرواية مسبوق على وجه من الوجوه، وتحجّر على رسوم معروفة ومتداولة. وتُخرج الرواية الرسوم من تحجرها بتوسلها بالمجاورة بين أجزاء صور متباعدة، وليس بين الصور تامة، وبمراكمة الأجزاء وحملها على أداء المعنى المرة بعد المرة. فكأن الرواية كلها، بصفحاتها الستمائة، كناية عظيمة واحدة عن حكايات ملائكية لا تحصى. لكن الكناية الواحدة ليست كناية جامعة. فالحكايات الملائكية، أي تلك التي يصل المَلَك أو من يقوم محله بينها وتلك التي ترد إلى الأسطقس المَلكي الذي تقدم تعريفه، فطور صغيرة ونباتات شوكية مبثوثة في الأودية الوعرة والضيقة، وليست السواد العريض والجليل الذي يملأ العين ولا هي حقل السنابل المترامي الأطراف. ف «الوحدة البديعة» أو الرواية الملحمية المتصلة التي تجلو تناظر العلامات وتواردها، وانعقادها على معنى ممتلىء، هذه الوحدة مضت وانصرمت. ولا يصح هذا، أي الحكم بانصرام «الوحدة البديعة» في حكايات المهاجرين، ورثة السير النبوية وأخبار الملائكة والجن وقصص الهجرة والأفلام الهندية و «ألف ليلة وليلة» إلى أخبار الصحف عن خطف الطائرات والحركات الغالية وثوراتها، وحدها. فالرواية الغربية، والرواية لا تكون إلاّ غربية على مذهب رشدي، لا تروي ما يصح القياس عليه. فهي كذلك خسرت صورة «السعي» أو «الأسراء» التي تصورت بها، أو أوهمت بتصورها بها، في القرن التاسع عشر وقبله

بقليل، وذلك يوم كانت الرواية مجلى تتام النفس على الضرورة الهيغلية. فالمهاجرون يقعون في مهاجرهم على أمثال روزا دياموند وباميلا (شامشا) وآللويا كون عشيقة فاريشتا البريطانية، وأمها وأبيها (الذي رمى بنفسه بعد أربعة عقود من خلاصه من معتقل نازي في حجرة مصعد، على مثال بريموليفي الإيطالي صاحب واحدة من أعظم الشهادات عن معسكرات الاعتقال النازية «أسألكم إذا كان إنساناً») وعلى سيسوديا، عشيق آللويا وشريكها في الموت، وميمي ماموليان، زميلة شامشا في حواراته الإذاعية ومحاكاته أصوات الأشياء والحيوانات والبشر، وهال فالانس، وغيرهم. وهؤلاء كلهم، وهم أوروبيون بريطانيون، شطور روائية، وبعيدون عن «الكمال»، ومن بديع الصنع، بُعْد أقرانهم المهاجرين. فأينما تلفت القارىء بعيني سلمان رشدي وقع على ما سماه الإيطالي المعاصر، جياني فاتّيمو، «حقل أنقاض». فليس من جهة بعد يسع القائم فيها، أو الناظر منها، أن يحيط بالكيان ويلم بها. وعلى هذا خسر الاستشراق منذ ابتدائه تقريباً، ركنه ومساغه ومبناه الذي لا يتطرق الشك إليه. والسبب في خسارته هذه وراثته، في ما ورث، وحدة متصدعة، و «نفساً شعاعاً» (قيس بن الملوح)، تتناول التمام على وجه الفكرة الكانطية ـ ما ينضبط عليه السعي مثالاً من غير أن يبلغه.

وعلى هذا فلا وجه لما يذهب إليه صادق العظم، إلاّ وجه دوام «الوحدة البديعة» ووهمها، حين يجدّ في إقناع هادي العلوي ورجاء النقاش وأحمد بهاء الدين، ومن هم من «عيارهم» و «وزنهم»، بأن «الآيات» الرشدية رواية نقدية وتقدمية و«تصالحية» ـ على ما يقال في رطانة القوم (ولهذه الرطانة نظائر في الرواية: فجوجي، التروتسكي، وباميلا، يرطنان بها، وزينة أو زينات وكيل وصديقاها الصحافي والسينمائي يرطنون بها). يذهب العظم إلى

أن الرواية «تنتهي برجوع صلاح الدين شامشا والا (سلمان رشدي ـ الشرح من العظم طبعاً) إلى بلده الهند وتصالحه النهائي مع والده ومع مدينته بومباي ومع عشيقة صباه (المحلية ـ العظم طبعاً) زينات وكيل. ولا ننسَ هنا أن اسم بطل الرواية في فترة الغربة الإنكليزية هوسالادين شامشا. أما بعد قرار الرجعة النهائية إلى الهند فقد أعاد له رشدي (في إشارة رمزية هامة جداً...) اسمه الأصلي، أي صلاح الدين شامشا والا (مع لفظه بملء الفم...)» ـ اهـ. ص ٢٣٢ من «ذهنية التحريم». فلو شاء قارىء العظم القول إنه قرأ رواية سلمان رشدي على حرفه هو، وبقراءته هو، على نحو ما «قرأها» مرشد الثورة الإيرانية الأول ومنْ بعده أنصاره ومريدوه وحرسه الثوري، لما عدم الأدلة والقرائن على رغم الشواهد التي يزين بها صادق العظم، الجدلي الصاعد زمناً ومنطقاً (وهو لا تخفاه الإشارة الأفلاطونية، ولا يخفاه التنبيه الهيغلي)، صفحاته. فالمساواة بين شامشا وبين الكاتب يشهد على بطلانها، باستثناء مواضع من القص لا تتماسك إلاّ هنيهة، اتخاذ الروائي فريشتا وصلة بين الفصول، ووصفُ علاقة فاريشتا بشامشا على وجه الصراع والنزاع إلى الوحدة، وحضور الكاتب بضمير المتكلم عدداً من المواضع (موضعين على وجه الدقة)، وتسمية سلمان رشدي كاتب مهوند الذي عاد إلى جاهلية وتشكك في الوحي باسم سلمان (الفارسي) وهو يعلم أن السّيَر تسمي مثاله باسم غير هذا الاسم. هذا إلى ما تقدم زعمه من انفكاك قران العلامة بالحالة، وهو حكم أو أصل عام في الرواية الرشدية. أما أن زينات وكيل «محلية» فينهض بخلافه، وليس نقيضه على ما كان قال العظم في لغته الجدلية والنقدية التي ترتب الصفات أو التحديدات نقائض أو متناقضات وتعني به

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٤ و ٣٥٢.

الهندي الميت، على مثال قول الجنود الأميركيين بفييتنام أن الفييتنامي الطيّب الذي يصح ودّه هو الفييتنامي القتيل. واللغط الذي أثاره كتاب وكيل، وهو كتاب روائي يكني به رشدي عن كتابه هو وينسب اللغط إلى العنوان خاصة وذلك شبيه بمثار اللغط في حاله، مصدره جهره منذ العنوان باضطراب الهوية وتقلقلها وردها إلى ما لا يصدق الكلام عليه إلاّ مجازاً واستعارة، فهو كتاب في «حدود خرافة الأصالة». فالهندي، شأن الإسلامي والعربي، لا تتماسك صلته، ولا يستقيم الكلام عليه، إلاّ بحمله على لغة تليه وتجيء بعده وبعقبه، أي على لغة تترجمه. وهذه حال «المحليات» عامة. وتقوم «آيات» من محليات المهاجرين والمحليات البريطانية مقام الترجمة هذه، أو محاولتها، على نحو ما كانت رواية «دون كيخوته» من القصص البطولي بمنزلة الترجمة. وإنما جبريل، الملاك و «البطل» الروائي، رجل «غير مترجم» على ما يقول رشدي فيه، بخلاف شامشا، لأنه عامل القص والسرد، وعليه مبناه - فهو من العوامل على ما يقول النحويون في أحرف الجر ومواضع البناء والإعراب، فلا معنى لها يخصها من غير ما تعمل فيه وعلى حدة منه. وقد يكون هذا السبب في انقطاع الرواية بعقب انتحار فاريشتا، فلا يبقى إلاّ العودة إلى البيت. فإذا كان البيت هو بومباي، أو زينات وكيل وصحبها، فبومباي، شأن مؤرخة الفن الهندي (الآري، والمغولي، والبريطاني، على ما تقول المؤرخة) والطبيبة والمناضلة، مدينة مترجمة كذلك، ومصنوعة صناعة ثانية؛ أبنيتها تحاكي ناطحات السحاب، وصالاتها وأفلامها تحاكي «المرتزقة السبعة» و «قصة حب»، وأصحاب الملايين يستوردون حياتهم... وهذا لا معدى عنه ولا مناص. فإذا شاء جبريل ألا يُرى الدَّوْران اللذان يؤديهما معاً، على شاكلة بومباي وزينات، فما عليه إلاّ إتقان «توليفه»، وعليه أن يتكلم ووجهه إلى «الفراغ» أي إلى متخيَّل

متجسِّد آخر (هو مهوند في سياقة من الكلام)، وعليه الثقة بصنيعه وبقدرته على إنشاء الصورة الغائبة بالمقص وبالورق اللاصق على نحو ما يُصنع «ترافلينغ» سينمائي، وهو «هاها غير بساط الريح». وهذا كله، إلى مثله كثير، يجعل اللفظ «بملء الفم» لغواً وجعجعة، ويُنزل «الإشارة الرمزية» الهامة والركيكة عن عرشها الذي ما زال يحسب الكاتب الدمشقي أن الإشارات تتربع عليه. فليس وراء الصنع إلاّ الصنع. لكن الفرق بين الصنائع وطرائقها واسع كبير. فالصنع، والوجه إلى «الأصيل» و «المحلي»، لا يصنع إلاّ «الإمام»، وسياساته، والتهامه الشعب، ومديحه الموت شأن قائدة فريق المستولين على الطائرة «بستان»؛ ولا يصنع إلاّ الكاهنة عائشة، وإيقانها بانشقاق بحر العرب أمام الحاج. أما الصنع الذي يتوجه إلى آخر، أو إلى غير، ليس بعين ولا بموجب أي ليس كوناً حقيقة (المحلي والرمز والفم الملآن) بل هو عامل إضافة ترتيب ونسبة، مثل هذا الصنع (والكلام) يصدق وصفه بالحر والإنشاء. أما إذا كان الصنيع يجري على مثال حقيقي، ومتجسد في غير التخييل والغياب، فمصيره إلى التقليد و«المثاقفة» العيِّية وإلى الاستيهام ونزيفه. وما يقوله رشدي، ويحققه في روايته، إنما هو صدى لما ردده فرويد طوال أربعة عقود: العَرَض المرضي هو كلام الغير الطاغي محل كلامي وفي جسدي ويكون الشفاء بانتصاب مكلِّم (المحلل أو من يقوم مقامه) يرد الكلام على متكلمه وصاحبه فلا يتوهم المتكلم أنه إنما يتكلم عن وحي يوحيه إليه الغير الممتلىء كوناً وأصالة.

□ □ □

حين يتناول أبو سمبل، كبير أهل جاهلية وزوج هند وباعث مهوند على التلفظ بالحرفين الغريبين، مهوند بالكلام يقول فيه: ما يثقل عليَّ منه هو أنه واحد، واحد، واحد، أما أنا فاثنان أو ثلاثة أو

خمسة عشر. وحين يصف الراوي كيف يرى الملاك العالم يقول: حين ينظر إلى الأشياء لا يرى السطوح والجهات بل يرى ماهيات؛ والسطوح والجهات هي الطريق التي تتكثّر منها الأشياء وتستوي أفراداً وجواهر وأشخاصاً أما الماهية فهي حد الوحدة. ويمثل الراوي على ما بين جبريل، ملاك الوحي والتنزيل و«الأنا التي ابتدعها الحلم»، وبين مهوند بقصة ممثلة بيضاء تؤدي دور امرأة سوداء في مسرحية لشكسبير، فلما دخلت المسرح وصارت تحت أبصار النظّارة تنبهت إلى أنها لم تزل نظارتيها، ولما كانت لم تسوّد يديها لم يسعها إخراجها من كمي الثوب ورفعهما إلى النظارتين؛ ويعقب جبريل على المُلْحة فيقول: «آي آي آي، وهذا شأني، يسألني مهوند الوحي ويلتمسه مني وأنا ممثل أبله، ما أدراني، أنقذوني!». ويسأل جبريل المعلّق في الهواء: «من أنا؟»، ويجيب: أنا الثقل في البطن، أنا الملاك الخارج من سرة النائم فأخرجتُ جبريل فاريشتا، أما أناي الأخرى، مهوند، فهي طريقة [مهوند] في الاستماع مسحوراً، وسرتي إلى سرته مشدودة بحبل من نور، فمُحال القول من منا يحلم الآخر، فنجاري الاثنين التيار على وجهتين متضادتين على طول حبل السرّة. وإذ يعقد الكاتب مقارنة طويلة بين فاريشتا وبين شامشا، في الفصل السابق (الملاك عزرائيل)، ويسأل: هل يجوز القول إنهما ضربان مختلفان من أنا واحدة؟ ينكر على السؤال معيار التفريق هذا لأنه يثبت الأنا متجانسة، ومتصلة المعدن وغير هجينة، أي يثبتها «مفهوماً متوهماً».

□ □ □

قد تعني هذه الشذرات، والحكايات الكثيرة التي تعج بها الرواية تحقيق هذه الشذرات ومثيلاتها، أن ما تسعى الرواية في هدمه هو وحدة الواحد حيثما تتصور هذه الوحدة، وعلى أي وجه تصوّرت.

والدين أصلب صورة للوحدة وأقواها، والإسلام من بين ديانات التوحيد أشدها قطعاً في أمر التوحيد أي في الحمل على الواحد ومثل هذ الحمل على الواحد يُعضل إمكان الجدة ويجعلها ممتنعة ومحالة. فالجِدَّة شيطانية، وهي نسخ للخلق الإلهي لأنها تُنزل غير الخالق الواحد منزلة المقتدر على الإيجاد والتحقيق. لذلك فالجدة تبعث على القلق والاضطراب، وتؤذن بيد الشيطان وفعله. ولا تنفك الرواية تسأل: كيف يولد الحي من الميت؟ والجواب كثير كثرة طرق الموت ومسالك الولادة. لكن هذه الكثرة تفترض كلها، من وجه أو آخر، القبول بالسقوط والمرض والتحول، أي أنها تفترض استقبال الشيطان، والرضوخ للترجمة، والخروج من النفس إلى اليتم حالة مقيمة. وليست أجزاء الرواية الكبيرة: السقوط، قدوم لندن، لقاء روزا دياموند وموتها، مهوند وجاهلية، حكايات الهجرة، «الإمام»، «الكاهنة»، لندن على حروف التهجئة (إلأوإندي...) وحروف التحول من حال إلى حال، الرحلة إلى البحر، المبغى، حصار الموتى، اليتم والرشد ـ ليست أجزاء الرواية هذه إلاّ أحوال الاستقبال (استقبال الشيطان) والرضوخ (للترجمة) والخروج (من النفس)، ومقاماتها جميعاً. وتختلف ضروب القص وتترجح بين سرد تقليدي، قوامه الوصف من خارج ومن داخل (النفس) يكني عنه رشدي بالكاميرا، وبين محاكاة الاستيهام والهلوسة. ومن الضرب الأخير ريكاميرشينت، عشيقة جبريل التي رمت بنفسها وبأولادها من «السماء»، أي من أعلى طبقة في ناطحة سحاب بيومباي، لما تركها فاريشتا، فريكاميرشنت لا تحضر الرواية إلاّ على وجه التذكر المحموم أو الطيف المتحلل. وبين السرد اليقظ، الموضوع في الأغلب على الحكايات التراثية والدينية الصريحة بما فيها أخبار الماضي القريب أو حكايات الهجرة، وبين محاكاة الاستيهام، ألوان من السرد كثيرة ينبغي إحصاؤها ربما

بالقياس على أحوال الملاك وعلى صور العلاقة به. فمن طريق الملاك، ومن طريق أطواره التي تقدم عدّ بعضها، تنقسم النفس، وتتقلب في أحوال المرض والسقوط واليتم، وتطلّق نازعها إلى الاستغراق في وحدتها البديعة أو تتأدب بأدب مدافعته.

[redacted]

أسير الوهم

عندما يتحول النقد من موقف إلى مهنة

احمد برقاوي

كاتب من فلسطين

نشرت مجلة «الناقد» في العدد ٥٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢ ـ جزءاً من كتاب «ذهنية التحريم ـ سلمان رشدي وحقيقة الأدب» للصديق والزميل صادق جلال العظم. يتناول فيه بالنقد نماذج ما نُشر عربياً من مناقشات «ثقافية» وإدانات «صحافية» وتهجمات فكرية «تناولت مسألة سلمان رشدي زاعمة الرد على ما كتبه وافحام طروحاته».

ما أن انتهيت من قراءة هذا الجزء، حتى تأكد لدي الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب بها صادق جلال العظم والتي تبدو متسقة مع نزوع أصيل فيه، فالصديق العزيز وهو يكتب يحتاج دائماً إلى خصم ينتقده أو شخص يحاوره. وهذا النزوع يدفعه أحياناً إلى اختراع خصومه اختراعاً إذا لم يتمكن من إيجادهم في الواقع. وهذه طريقة مثيرة، ولا شك، بسبب الحرارة التي يضفيها النقد على النص، كما تقدم لصاحبها مجالاً رحباً للانتقال من فكرة إلى أخرى، خارج الاتساق المنطقي المطلوب الذي يتطلبه تناول ظاهرة محددة، في التحليل، للوصول إلى معرفة نظرية متماسكة. ولا أعتقد أن صادقاً يعوزه الذكاء المطلوب للتفلسف. لكن لا أدري لماذا يستسهل الموضوعات، ولماذا يستسهل طريقة عرضها، فمن

المعروف جيداً أن كل ظاهرة وفكرة أو نص نظري أو موقف يمكن أن يتحول إلى موضوع للنقد. عندها ليس من الصعب أن يجد الناقد ما يشاء من النقص والنقض والجمل الداحضة واللغة الساخرة والأحكام العامة والنصوص المناقضة للنص المنقود الخ. غير أن هذه الطريقة إذا ما تحولت إلى طريقة وحيدة في الكتابة لدى شخص ما، أو صارت مهنة، فإنها ستوقع هذا الشخص في مآزق كثيرة لا سبيل إلى الإفلات منها، أقلها الفقر الذي يطبع حصيلة جهده، وغياب النسق النظري العام الذي يميزه، وفقدان القضية التي تشكل أساساً للهم الذي يقف وراء الكتابة.

□ □ □

إن المتتبع لنشاط د. صادق العظم الكتابي، يجد ولا شك هذا الذي تحدثت عنه. فلو تركنا جانباً كتاب «التعليم في أميركا» الصادر عن إحدى المؤسسات الدعائية الأميركية والذي ترجمه صادق في بداية الستينات، ونظرنا فيما صدر له من كتب ودراسات ومقالات باللغة العربية، فإننا نجد أن مجمل ما كتبه ينضوي تحت إطار النقد «نقد الفكر الديني»، «نقد فكر المقاومة»، «النقد الذاتي بعد الهزيمة» «السادات وبؤس السلام العادل» «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، «دراسات يسارية» حتى كتابه الأخير «دفاعاً عن المادية والتاريخ» الذي أخذ صيغة الحوار مع شخص يدعى قيصر. كتابان يشذان عن هذا السياق أحدهما تأريخ للفلسفة الغربية «دراسات في الفلسفة الغربية» ثم «في الحب والحب العذري». أما كتابه «الصهيونية والصراع الطبقي»، فهو وحده الذي يحتوي على فكرة موجودة في كل ثنايا الكتاب. أرجو أن لا يفهم من كلامي، أن النقد أسلوب مرذول في الكتابة. فأنا أعتقد أنه لا وجود لكتابة لا تسري فيها روح النقد الصريح أو

المبطن. ولكن عندما يتحول النقد إلى مهنة، فإنه إذ ذاك يفقد وظيفته.

فمن المعروف أن ماركس قد بدأ حياته الفكرية بعد دفاعه عن رسالة الدكتوراه في النقد، فكان من جملة ما كتبه، وخاصة في الفترة الأولى ما قبل كتابة رأس المال، «نقد فلسفة الحق عند هيغل»، و «نقد النقد النقدي (أو العائلة المقدسة)»، «المسألة اليهودية»، «الأيديولوجيا الألمانية». لكن ماركس كان بصدد صياغة جديدة لفكر يقيم قطيعة مع الفكر السائد. هذه الصياغة نمت وتطورت عبر نقد الأشكال السائدة من الأفكار والأيديولوجيات. ففي الأيديولوجيا الألمانية أسس ماركس وانجلز المفهوم المادي للتاريخ، الذي استمر بوصفه أساساً منهجياً لكل جهدهما اللاحق.

ولكن ما حصيلة الجهد النقدي للصديق صادق العظم؟ ما الذي يريد أن يؤسس له صادق؟

هل يريد أن يؤسس لطريقة في النقد هجائية، تنال من الأشخاص، وليس من الأفكار؟ أم يريد أن يعمم نزعة «الأستذة» التي لا ترى في الآخرين إلاّ تلامذة يستحقون الضرب على الأصابع؟ أم أنه يسعى لأن يجعل طريقة نقده شبيهة بطريقة المحقق مع المتهم؟ مع أنه يعلن أنه ضد الموروث الثقافي السيىء، وضد الجامعة المتخلفة وضد السلطة القمعية. أليس الأجدر بمن يعلن أنه ضد هذه المظاهر الثلاثة أن يكون ضد الهجاء و «الأستذة» والتفلسف؟ المشكلة مع صادق لا في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجومه على نقاد «آيات شيطانية». فهذه المسألة ثانوية جداً. المشكلة في بنية تفكير صادق بالذات والتي قد لا يكون على وعي كامل بها.

في تفكير صادق العظم أثر للنزعة الميكانيكية التي سادت في القرن السابع عشر واستمرت حتى القرن التاسع عشر. وتحولت تالياً إلى

نظرة للعالم. إنه لا يرى التعقيد في الظاهرة، التي يراها بسيطة ويمكن إرجاعها إلى سبب واحد. أي أنه لا ينظر إلى المسائل التي يتصدى لها من حيث تغير الشروط والظروف ومعرفة الأسباب المتبادلة. ليس بإمكاني الآن العودة إلى كتابات صادق العظم ـ بسبب أنها ليست لديَّ هنا في عدن والمكتبة لا تضمها ـ ولا أريد الاعتماد على الذاكرة فقط، بل سأكتفي بالتدليل على ما قلت بالاعتماد على المادة التي أمامي «ذهنية التحريم».

ينطلق صادق من مقدمة بسيطة تفيد أن هناك نقاداً لرواية سلمان رشدي. إذاً جميع النقاد متشابهون. ولهذا فإنه يناقشهم دائماً في صيغة الجمع. عندها لن يختلف هادي العلوي وأحمد برقاوي عن الشيخ شعراوي وتاتشر وحكام جنوب أفريقيا. كما يتساوى ريغن وآية الله الخميني. ولأن حسن حنفي له رأي «موضوعي في الرواية» فهو يستحق المديح والثناء من التنويري صادق العظم. نحن إذن أمام ثنائية عجيبة وغريبة: من هو مع رواية سلمان رشدي ومن هو ضدها. وعليه، أصدر صادق الحكم سلفاً. فالحكم جاهز عنده دون أن يكلف نفسه عناء الفهم والتفسير لزوايا الرؤية المختلفة من الرواية. ومما يؤكد قولنا هذا، هو أن يدين بعضهم لاقترافهم ذنب أدانة الرواية قبل قراءتها. ولكن هناك من قرأ الرواية وأدانها، أحدهم الصحافي أحمد بهاء الدين، فتبين له أنه لم يقرأها قراءة متمعنة ومتأنية، بل أن قراءته تشي بعكس ذلك. وإلاّ كيف نفسر حكماً مبتذلاً من النوع التالي: «لا يتوقع مثله عادة إلاّ من أقلام كتاب من الدرجتين الثالثة والرابعة». كتعليق على عبارة بهاء الدين التي قال فيها: «إن الكتاب صدر من نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها». إذن ينطلق من أن من قرأ الرواية يجب أن يعجب بها. وإذا لم يعجب بها فهو من الدرجتين الثالثة والرابعة ولا يعرف شيئاً عن سلمان رشدي!

وصادق على قناعة أن هادي العلوي لو قرأ الرواية لما كان أطلق عليها أحكاماً تتصف «بهذا القدر من السخف والاستهتار». فكلا الكاتبين هادي العلوي وأحمد بهاء الدين برأي العظم أصدرا «أحكاماً سخيفة» الأول لأنه لم يقرأ والثاني لأنه قرأ ولكنه لم يقرأ بشكل جيد! وأنا بدوري أسأل مثلاً السؤال التالي: لماذا يقف هادي العلوي المفكر الماركسي، العارف جداً لدقائق التراث والمهدد دائماً في حياته دون فتوى علنية من السلطة الديكتاتورية في بلده، والمتشرد رغماً عنه، والزاهد بشؤون الدنيا، والمعجب أشد الاعجاب بأبي العلاء المعري ـ وما أدراك ما أبو العلاء ـ لماذا يقف مفكر من هذا النوع مدينا رواية سلمان رشدي؟ ألأنه لم يقرأ الرواية؟ ولماذا يتورط في حكم على رواية لم يقرأها؟ أم هو راغب أن يتحدث د .صادق العظم عن أحكام له سخيفة مستهترة؟ ثم أسأل السؤال التالي: هل من المعقول أن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طويل من الكتابة والقراءة، أعيته رواية سلمان رشدي فلم يُجد القراءة لأنه لم يتأن ولم يتمعن فيها؟ أم كان عليه أن ينتظر قراءة صادق العظم لها حتى يتعلم كيف يقرأ كي لا ينحدر إلى مستوى من الدرجة الثالثة أو الرابعة؟ الدكتور العزيز لا يريد أن يعمل فكره في فض ملابسات وشروط المواقف من الرواية، تلك المواقف التي يتخذها بعض الكتّاب على اختلاف مشاريعهم الفكرية.

فهادي العلوي، صاحب كتاب «الاغتيال السياسي في الإسلام»، ينظر إلى العلاقة بيننا وبين الغرب من زاوية الصراع السياسي والثقافي. إنه يكره الغرب المستعمر المستبد المتعصب والشاعر بالتفوق، وفي الوقت نفسه يبني علاقة حميمة بتراثه الشرقي وخاصة بالرازي وابن عربي وأبي العلاء وبمن هم على نحوهم. إنه يحتقر المتثورين، ولا ينظر إليهم إلاّ بوصفهم عدميين تجاه هويتهم

الثقافية. وهذا يفسر لنا لماذا اختار هادي العلوي الإقامة في دمشق ثم في الصين، في الوقت الذي اختار معظم المثقفين العراقيين أوروبا للإقامة في المرحلة الأخيرة. والعلوي رجل يتطابق عنده النظر والعمل إلى حد غير طبيعي. فهو مثلاً يرفض رفضاً قاطعاً أن يأخذ أية مكافأة لقاء ما ينشره. وأذكر أننا في لقاء مع نايف حواتمة كان الدكتور صادق موجوداً معنا، وكان هادي العلوي يجلس إلى جانبي. وبعد فترة طويلة من النقاش قدمت لنا بعض الفواكه، غير أن هادي لم يمد يده إطلاقاً لتناول ولو برتقالة فلفت ذلك نظري. فقدمت له جزءاً من الصحن الموجود أمامنا فرفض العرض رفضاً شديداً. وعندما سألته عن السبب أجاب: أنا لا آكل على موائد الملوك. إنه ماركسي ومنفتح على الفكر العالمي. وفي الوقت نفسه روحاني النزعة. إنه لا يأكل اللحم إطلاقاً، ربما جرياً على طريقة أبي العلاء. أخذ على ابن سينا أنه «لم يكن في سيرته كفاءة لعلمه. وهو فيلسوف سيء السلوك كما نعرف من سيرته الشخصية»[1]. وفي ندوة «البريسترويكا عربياً»، قدم هادي العلوي بحثاً حول الماركسي الروسي لونا تشارسكي، كمثقف راقٍ ذي سلوك محمود. فقرَّبه من علي وأبي العلاء وقدمه بلغة مليئة بالمصطلحات الصوفية. ونشر في مجلة الحرية بعد حرب الخليج مقالة حول موقف المثقفين من الحرب. وكان هدفه أن يرصد الموقف من الغرب، فوجد أن المثقفين الذين انتقاهم درسوا في الغرب ولكنهم يقفون ضده، وقدم نماذج من كتاباتهم، معجباً غاية الاعجاب بهم. إذن هادي الماركسي الشرقي ذو السلوك الصوفي في حياته، المتبحر في قضايا التراث والمدافع عن الرازي وأبي العلاء المعري. هادي الذي ما زال مؤمناً بالاشتراكية، والمهاجر رغماً عنه ويسكنه هاجس

(١) هادي العلوي، الرازي فيلسوفاً (عدن، ١٩٨٤)، ص ٢١.

الموت غدراً، لم ير في رواية سلمان رشدي سوى رواية آسيوي متأورب نال فيها من شخصيات إسلامية يكن لها العلوي كل الحب والاحترام. وكان حكمه مستنداً إلى ما يكفي مما شاع عنها من أكثر من مصدر اتفق على أنه صحيح، ويُشكل فكرة الرواية الأساسية. ولهذا السبب ساوى العلوي بين سلمان رشدي والمستشرق لامانس، لا من حيث وحدة الموضوع كما ظن صادق العظم، بل من حيث وحدة الموقف من الشرق.

لا أريد أن أصدر حكماً تقويمياً على موقف هادي العلوي، أريد فقط أن أقول أن موقف هادي من «آيات شيطانية»، لم يصدر عن تسرع ولا عن «ديماغوجية»، كما يقول صادق سببهما عدم قراءة الرواية، بل عن موقف من الغرب ومن التراث ذي أساس مرتبط بنمط حياة هادي ونظرته إلى هذا الحياة. على هذا النحو يمكن النظر إلى موقفي أحمد بهاء الدين ورجاء النقاش.. لنرَ ماذا يقول أحمد بهاء الدين: «إن الكتاب حقير صادر من نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها». إن المدقق في هذه الألفاظ يدرك مباشرة أن الموقف ليس من رشدي، بل من التراث والهوية. لقد ساءه أن يجد آسيوياً مسلماً صار إنكليزياً، ويتناول ما يعتقده أحمد بهاء الدين، مكوناً أساسياً من مكونات ثقافته القومية. فلماذا هذا الاستغراب من صادق؟ أليس هناك عدد كبير من المثقفين التنويريين يعتزون بشرقهم وبتراثهم كردة فعل طبيعية على الغرب. كذلك لا حاجة للألم يا صديق صادق من موقف ناقد أدنى من عيار رجاء النقاش. بصراحة لقد قلقت عليك لشدة ما أصابك من «الخوف» و«الألم» و«الدهشة» و«الاستغراب» و«الفجيعة» ـ و«المصيبة»، فإن تَهْجم هذه الأنماط من الشعور دفعة واحدة على شخص ما، فإنها ستحدث له، ولا شك «حالة» سيئة

دائمة، إذا لم يسعَ إلى التخلص منها بسرعة. وأتمنى أن تكون قد تعافيت منها.

إن صادق جلال العظم، ببساطة، يريد أن يمارس النقد أولاً وأخيراً. وهو لهذا يضع القارىء في مناخ إرهابي جداً. فالقارىء يقرأ جملاً من مقالات صدرت (جملة أو جملتين، من كل مقال) هذه الجمل المنتزعة من سياقها لا يعرف القارىء في أي سياق جاءت، وما هي فكرة المقالة التي احتوتها بالأساس.

أنا مثلاً قرأت مقالة هادي العلوي، وأعرف فكرتها. لكنني كقارىء لكتاب صادق العظم، فإنه لا يُعرفني إلاّ على جملة من مقالة رجاء النقاش أو أحمد بهاء الدين، وبالتالي لا أستطيع أن أثق بنقده لهما. وهذا ما فعله معي بالذات. فالقارىء الذي لم يقرأ سيظن أني تناولت رواية سلمان رشدي بالتحليل واستنتجت أنها كذا وكذا دون أن أقرأها. وتقديراً واحتراماً للقارىء العزيز سأضعه في أجواء ملابسات مقالتي «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» التي نشرت في مجلة الهدف في ١٩٨٩/٤/٣م.

□ □ □

إن عنوان مقالتي يوحي مباشرة بالهدف الكامن وراء الضجة حول رواية سلمان رشدي والتي اعتبرت أنها ضجة مفتعلة وليست حقيقية. أن ورائها أهدافاً سياسية لخصتها في حينه كما بدا لي، في أن السلطة في إيران تحتاج إلى تكتيل الشارع الإسلامي حولها نتيجة لأزمة تعيشها، بالمقابل جعلت فتوى آية الله الخميني الغرب الرسمي، يبدو وكأنه المدافع عن حقوق الإنسان. وبالتالي يجب التعامل معها (أي مع الرواية) كنص أدبي لا أكثر ولا أقل. وختمت المقالة بأن أحداً كائناً من كان، لا يملك الحق، في أن يصدر فتاوى بقتل الكاتب مهما كان موقفه. ولهذا فلقد أدنت فتوى آية الله

الخميني. أما طريقة عرضي لهذا الموقف، فقد جاءت كما يلي: إنني لم أقرأ الرواية بل قرأت نتفاً عنها، وهذا الذي اطلعت عليه فيه من السوقية والابتذال ما لا أستسيغه. وفيها هجوم على شخصية الرسول الكريم، الذي نحن وَرَثَته وورثة ابن رشد وسبينوزا وماركس ومحمد عبده، ولا يجوز أن يكون الرسول الكريم موضوع سخرية. ولأننا أمام نص أدبي، فلا يجب أن نعامله معاملة كتاب تاريخ عن حياة الرسول لواحد من العرب أو المستشرقين. وأن من حق أي كاتب أن يتناول حياة الرسول بالتأريخ والتحليل. كما أنني ضد الالحاد الساذج الذي لا يرى مشكلتنا إلاّ في الدين. وهنا أتساءل، أما كان على صادق العظم أن يكلف نفسه عناء بسيطاً لتقديم روح النص إلى القارىء؟ هل جاء تصرفه عن سوء نيّة؟ لا أعتقد ذلك، فأنا لا أعرف عنه هذه الصفة. أم أنه لم يقرأ بتأن وإمعان المقالة ـ كما حدث لأحمد بهاء الدين حين لم يقرأ بإمعان وترو رواية سلمان رشدي ـ أيضاً أشك في ذلك، لأن صادقاً قارىء ممتاز، أم أنه يريد أن يوحي بأنني جاهل بقواعد النقد؟ لا طبعاً، هذه مناكفة من صادق لا تحتاج إلى رد. كما أن مزاحه الثقيل الظل حول خوفه من أن أصير وزير ثقافة في الدولة الفلسطينية المنشودة، ليس مجاله الكتابة في صحافة رصينة كمجلة «الناقد». إذن لماذا أختار ثلاث جمل من النص فقط وغيبه عموماً؟ أعتقد أن ذلك يعود إلى سبب واضح، هو أنه مولع بالنقد والنقد البسيط. فليس أسهل من تبيان تهافت جملة مسروقة من سياقها فصادق هو الذي يقول:

> «إن الناقد الذي يحترم نفسه وصنعته وجمهوره ملزم بأن يعرف جيداً ماذا ينقد وأن يوضح ذلك كله لقرائه ويعرفهم به» (ص ٣).

وصادق مولع بإيهام القارىء، أنه يلتقط مشكلات أو أنه يلقي

القبض على الكتّاب متلبسين بالجهل، ليبدو وحيد عصره والعارف بكل شيء حتى في النقد الأدبي ونظرية الأدب. وإلاّ ما معنى قوله:

> «ومع أن الاتهامات الموجهة إلى رشدي بالكذب والتشويه وما إليه لا تقول شيئاً جدياً عن روايته، فإنها تقول في اللحظة، ذاتها، أشياء جدية كثيرة عن أصحاب تلك الاتهامات، تقول شيئاً ما على قدر كبير من الأهمية، عن مفهومهم البدائي المتخلف لمعنى الأدب وعن خيالهم الفني المحدود بالبعد الواحد. وعن حسهم الجمالي المتبلد على الرغم من سعة إطلاع بعضهم ودراسة بعضهم الآخر للديالكتيك وتدريسهم له» (ص ١٢).

إذا كان المقصود سيد أشرف الذي لا يستطيع أن يتخيل سقوط شيء من طائرة ويصل إلى الأرض سالماً في نص أدبي، فهذا شأن سيد أشرف. وكان من شأن صادق أن يضيق حدود نقده ليصيب من المدير العام للأكاديمية الإسلامية في كامبريدج مقتلاً. لكن صادقاً يجعل رأي سيد أشرف رأياً مضمراً في جميع الاتهامات الموجهة من جانب النقاد العرب إلى رشدي. ويجعل المطلعين على الأدب ودارسي ومدرسي الديالكتيك أناساً فاقدي الإحساس بالأدب وجاهلين بالواقعي والمتخيل. فمن يقصد صادق بهؤلاء الديالكتيكيين الجاهلين ذوي المفهوم البدائي للأدب العاجزين الخ الخ؟ هل يقصد رجاء النقاش مثلاً وهو يحلل مقطعاً من قصيدة اليوت أغنية العاشق عندما تناول ديوان أحمد عبد المعطي حجازي؟ هل يقصد قوله: «لنحذر التصوير الفوتوغرافي الذي لا يحمل رمزاً ولا دلالة؟»[٢]. هل يقصد هادي العلوي الذي كتب رسالة إلى الحلاج عن طريق مجلة الحرية؟ أم هو يقصدني؟ على أية

(٢) انظر: ديوان أحمد عبد المعطي حجازي، ط٢، (بيروت) المقدمة بقلم رجاء النقاش.

حال إذا أردت أن أجعل من رأي صادق في الشعر والأدب قضية فباستطاعتي أن أظهر تخلفه في هذه النقطة، بناء على السطور التي كتبها.

إن صادقاً ما زال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب. ما زال واقعاً عند بلاغة القدماء.. الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية.. الخ وما زال صادق يعتقد أن الجميل هو الذي يحدد ماهية الشعر. ولهذا تراه يطرب لبيت المتنبي ولا يرى المتنبي إلاّ من خلال الصورة الخارجية التي تتطابق مع الوقائع التاريخية:

رماني الدهر بالأرزاء حتى　فؤادي في غشاء من نبال

فصرت إذا أصابتني سهام　تكسرت النصال على النصال

ما معنى الصدق والكذب في هذين البيتين.. أهما جميلان لأنهما بعيدان عن الواقع؟ أم أن المتنبي أعاد بناء الكينونة القائمة على هذا الإخفاق الدائم في الحياة المرتبط بطموح جموحٍ في عالم خرب؟ عندما أراد المتنبي أن يرثي أم سيف الدولة، فرثى نفسه. إن الموت ليس إلاّ نصلاً يضاف إلى نصال الدهر التي أصابته وهو يواجه العالم. وبالتالي نحن أمام شكوى حقيقية. نحن أمام نفس تتعذب. أرهقها الترحال بحثاً عن المشروع الدائم الذي لم ير النور.

فقد كان شاهد دفني قبل قولهم
جماعة ثم ماتوا قبل من دفنوا

ما كل ما يتمنى المرء يدركه
تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

لا يتحدد الشعر بأساليبه وصوره فحسب. فاللغة المحكية مليئة بهذه الأساليب. يقول الفلاح لابنه إن الريح اليوم مجنونة. وإن فرسي

كالعروس. الشعر قفزة في المجهول وصياغة جديدة للعالم. إنه تمرد ميتافيزيقي، تمرد على العالم. حين يستطيل ألم الشاعر ليغدو ألم كل واحد منا، فإنه يضعفنا في حضرة الإنساني. إن صادقاً يعتقد أن الميزة الشعرية هي رسالة جمالية. لقد دحض هايدجر في وقته مثل هذه العلاقة المباشرة.

«أتدرين أي حزن يبعث المطر

وكيف تنشج المزاريب إذا انهمر

وكيف يشعر الغريب فيه بالضياع

بلا انتهاء

كالدم المراق كالجياع

كالحب كالأطفال كالموت

هو المطر».

جرياً على رأي صادق العظم، فإن شعرية هذا المقطع للسياب قائمة على ما يلي:

المزاريب تنشج وهذا غير واقعي أو المطر كالدم وهذا أيضاً غير واقعي.

□ □ □

لا شك أن الصورة الفنية جزء من الشعرية. ولكن الشعرية هنا تكمن في هذا الاستفهام لذات متألمة تفرض على القارىء تواصلاً داخلياً مع الشاعر، وليس مجرد رؤية خارجية للغة. فالشاعر لا يريد أن يصف لنا المطر، فغاب المطر الحقيقي لقاء صورة غير واقعية له. وبدا جميلاً. ما زال صادق في مرحلة رؤية الشعر في الجميل. أما في ماهيته فهذا ما لم يهتم به بعد. فصادق يعرف على ما أعتقد أن

الشعر أو الأدب لا يخضع لمبدأ التحقق وبالتالي فالتخيل ليس صادقاً وليس كاذباً. ومع ذلك ليس كل مُتخيل أدباً. لقد أراد الإنسان البدائي أن يفسر الزلزال فاعتقد أن الأرض محمولة على قرني ثور، وإذا ما تعب قرن الثور الأول، وضع الأرض على قرنه الثاني. وفي اللحظة الفاصلة بين عملية تغيير وضع الأرض يحدث الزلزال، هل هذه الأسطورة هي أدب؟ طبعاً لا.

«لتكن كلمات الشاعر ضوءاً

ضوء الحامل عبء الأرض، ويبقى

في الجذر الأعمق في أقصر موج

لتكن سفراً

يترصد كل مهب

ويخالط نبض الكون، ويبقى

في الجذر الأعمق في أقصى موج

لتكن جسداً

لمحيط الهجس بوجه آخر

للإنسان ـ بوجه آخر

للتكوين

شقاء أن تتفتح، أو أن تكبر أو أن تهجم نحو الضوء، وموت أن تبدع أو أن تحيا.

في أحوال ثمود»(٣).

أجل هو ذا الشعر.

(٣) أدونيس، **كتاب القصائد الخمس**، (بيروت)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

ألا يحق لنا أن نتساءل عن مدى جدية نقد صادق العظم للديالكتيكيين، وتوهمه أنه يعرف ما لا يعرف غيره؟ ألا يحق لنا أن نتساءل، ما معنى إلصاق تهم بأصحابها دون أي سند، ثم يظهر بأن المُتهم هو ذاك الذي ما زال يفكر بعقل قديم جداً. ما كان لصادق أن يقع فيما وقع فيه لولا أنه غارق في معمعان النقد الذي لا يقول شيئاً يزيد معرفة القارىء. أليس جهلاً أن يساوي صادق العظم بين خيال شاعر أو روائي أو فنان ودور الأسطورة الرمزي في الأدب، وبين المعتقد بما هو خارق للطبيعة؟ يطلب صادق رأي «هذا الصنف من نقاد رشدي بفنتازيا الإسراء والمعراج مثلاً» (ص ١٤). ويقول أيضاً: «ما رأيهم بالمجلدات التراثية الضخمة التي كتبت بالوصف التفصيلي الدقيق والمطول لأحوال أهل الجنة والنار؟» (ص ٣). إنه يطرح هذه الأسئلة الاستنكارية ليدافع عن سلمان رشدي وخياله، مع أنه عملياً وفي هذه النقطة بالذات يعرّض دون أن يدري بسلمان رشدي، لأنه يساوي بين جد أدبي، مؤلفه واعٍ لما يريد، يستمد من التاريخ والأساطير لتحقيق غرضه، وبين من يعتقد بوقائع صحيحة يؤمن بها حتى لو نظرنا إليها على أنها نمط من الأساطير.

فأغلب المسلمين لا يتعاملون مع الإسراء والمعراج على أنهما حادث أسطوري، بل حادث وقع فعلاً. وقد يختلفون في الطريقة التي أسرى بها الرسول الكريم. حيث يعتقد الكثيرون أنه أُسري بجسده وروحه معاً، بينما يعتقد بعضهم أنه أُسري بروحه فقط. ولهذا فهم يحتفلون بيوم الإسراء والمعراج. ولا شك أن الخيال الشعبي قد أضاف الكثير إلى هذه المسألة، لكنها تبقى بالنسبة إلى المسلم حقيقة جاء بها نص قرآني صريح. ولأن الأمر كذلك، تصبح دراسة هذا المعتقد مختلفة بالتأكيد عن دراسة نص أدبي يعج

بالخيال الضروري الهادف، الذي لا يمكن معاملته من حيث صدقه أو كذبه.

كما أن المسيحي يعتقد أن واقعة قيام المسيح من بين الأموات هي واقعة حدثت فعلاً. ولأن المسيحيين يعتقدون بذلك، فقد انبرى الملحدون الأوروبيون لدحض هذه الواقعة وغيرها من المعتقدات التي تُعتبر حقائق بالنسبة إلى المسيحي كولادته من روح الله، وردوها إلى الخيال، بينما ما من أحد انبرى لأفلاطون ناقداً لأسطورة الكهف مثلاً. لأن للأسطورة هنا وظيفة قصد منها أفلاطون البحث عن المعرفة الحقة.

لماذا انبرى صادق لدحض أسطورة ظهور العذراء مثلاً؟ ويبيّن تناقضها مع العلم وطبيعة النور! لقد أشار ماركس في وقته إلى أن المسيح انتصر لأن اسبارتاكوس انهزم ولم يشغل نفسه بولادة المسيح من روح الله. لأنه ينطلق أصلاً من الأرض، مما هو واقعي. وقد وصل البحث في الأسباب الدنيوية للدين إلى مرحلة بات معها من غير الطائل أن نناقش معتقدات الناس، بل السؤال الأهم تبدى على الشكل التالي: لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع؟ وصادق المشتغل بالفلسفة يعرف جيداً نقد ماركس لفيورباخ الذي حصر الاغتراب بالاغتراب الديني. كما يعرف أن نقد الكتاب المقدس ومعجزاته عند سبينوزا قد أظهر التناقضات في التوراة، ورغم ذلك ما زال حاضراً في الشرق وفي الغرب. إن صادق لا يريد أن يطرح الأسئلة الصعبة، وما زالت أسئلته من النوع الطريف الذي يمكن المرء أن يجيب عليها بسهولة.

المشكلة مع الوعي الديني ليس في إظهار تناقض المعتقد مع العلم والطبيعة، فجامعاتنا مليئة بأولئك الطلاب والأساتذة الذين يعرفون آخر منجزات علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك والجيولوجيا، ومع

ذلك فإن حضور الدين في وعيهم كبير إلى حد أنهم يوظفون العلم في التدليل على صحة المعتقد. لقد ساح صادق في الأرض. ومشى في الشوارع والأزقة ولبس شالاً أحمر، لكن أحداً لم يره، فساءه ذلك. فقرر أن يصعد إلى السماء كي يصارعها. فامتطى سلماً درجاته من خيوط العنكبوت. وهناك في السماء شاهده الجميع بين مستنكر لصراعه الدونكيشوتي وبين معجب بترسه وسيفه الخشبي. عندها استراح واطمأن إلى أنه وصل إلى غايته. لكن طيب الإقامة في السماء جعله يتخذ منها بيتاً، وما زال هناك مستعرضاً عضلاته، صارخاً: لا، العذراء لم تظهر على قبة الكنيسة. ويأتيه الجواب: لا العذراء ظهرت، وسنجعل من يوم ظهورها مناسبة. وهكذا يريد صادق أن يرى المعركة مستعرة بين من هو مسلح بالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالإيمان والمعتقد. وكل من لا يشترك بمعركته فهو انتهازي يريد الهدوء والسكينة ولا يدافع عن الحقيقة. أجل يريد للمعركة أن تكون بين الكواكبي والأفغاني ومحمد عبده والشهيد صبحي الصالح والشهيد عباس الموسوي من جهة، وبين العقلانيين والتنويريين والعلمانيين من جهة أخرى. يقودهم شخص ما زالت أسئلة التلمذة في الجامعة هي أسئلته وهو على وشك دخول العقد السابع من عمره: أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كلية الآداب في جامعة دمشق، وأستاذ زائر ـ حالياً ـ في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية وزميل مركز ويلسون في واشنطن. هكذا عرفته مجلة «الناقد».

الانتهازية يا صديقي هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن كما يقول لينين. الانتهازية تكمن في استبدال الحوار الضروري حول مستقبلنا الغامض بالهجوم على الناس ونعتهم بالجهل والأمية والتخلف. ألم يكن سهلاً على مهدي عامل، الشهيد، وسمير أمين والعروي أن

يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني؟ ولكنهم لم يفعلوا. لماذا؟ ألأنهم انتهازيون؟ أم لأنهم تصدوا لمشكلات كبرى ذات علاقة لا بالحاضر فحسب، بل وبالمستقبل؟

□ □ □

كان الشهيد مهدي عامل (استشهد مهدي عامل لأنه ماركسي-شيوعي، وليس لأنه تنويري ساذج) يسعى إلى فض بنية المجتمع العربي عبر الكشف عن المستويات: الاجتماعية - السياسية - الأيديولوجية. واشتغل العروي بمسائل الأيديولوجيا العربية المعاصرة وارتباطها بالتطور التاريخي للمشرق العربي. وكرس سمير أمين كتابته لفض العلاقة القائمة بين المركز والأطراف، وتحديد المفاهيم الضرورية لدراسة تطور الشرق الاقتصادي منذ نشوء الدولة الإسلامية وحتى الآن. بينما صادق ما زال يسأل عن الاسم الحقيقي للرسول العربي وعلاقته بالوحي وبالشيطان وبالنساء. لا بوصفه باحثاً أو مؤرخاً بل منطلق من أطروحة هشة ألا وهي: أن هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف. بين الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم.

ألم يتساءل صادق: لماذا انتشرت الماركسية والشيوعية في أوساط عديدة من الوطن العربي، بل وفي مجتمعات فلاحية وهي أيديولوجيا في النهاية أرضية مائة بالمائة؟ أليس هذا ما حصل في العراق والسودان ولبنان وسوريا؟ ولماذا انتشرت الحركة القومية العربية التي روادها هم بالأصل علمانيون، واستطاعت أن تلف حولها جماهير واسعة. هل حال إيمانها، دون الانخراط في هذه الحركة السياسية، حركة القوميين العرب، حركة البعث، الحركة الناصرية، حركة القوميين السوريين؟ ولماذا لم تستطع الحركة الكمالية العلمانية التنويرية نزع الإسلام من المجتمع التركي الذي ما

زال في أغلب قراه مجتمعاً تقليدياً مسلما؟ ولماذا لم تستطع تونس بورقيبة أن تنجح في القضاء على العادات والتقاليد الإسلامية رغم كل ما بذله الحبيب بورقيبة من جهد؟ لا شك أن تفسير ذلك يحتاج إلى جهد كبير، تاريخي سياسي اجتماعي اقتصادي ثقافي. بل سأقول لصادق أكثر من ذلك: نحن نعرف أن الإسلام لا يؤمن بالأخذ بالثأر إذ ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾. ولكن جميع القبائل المسلمة في البلدان العربية الفلاحية والبدوية ما زالت تمارس هذه العادة التي عمرها الآن أكثر من ألفي عام. كما أن هناك بلداناً إسلامية لا يُورث فيها الرجال المسلمون المرأة على الرغم من النص الصريح للآية القرآنية. وشرب الخمر عادة منتشرة في معظم بلدان الوطن العربي الإسلامية. وهي عادة قديمة لم يستطع الإسلام اقتلاعها. وممارسة الربا سادت في القرية السورية ردحاً طويلاً من الزمن، وما زالت موجودة بأشكال مختلفة على الرغم من تحريم الربا الصريح. هلاّ قال لنا صادق لماذا الأمر على هذا النحو. لماذا يحتفظ المجتمع بعادات تعود إلى العصر الجاهلي؟ هل نفهم الهبَّة الدينية الإسلامية الآن بوصفها ثمرة الإسلام ذاته؟ أم ثمرة شروط داخلية واقعية وعالمية؟ لماذا هي الآن قوية؟ ولماذا كانت غائبة في الخمسينات من هذا القرن؟ هل نفهم نشوء الديكتاتوريات في الوطن العربي بوصفها ثمرة تخلف في الوعي وسيطرة الأساطير والخرافات. هل هناك اختلاف في الجوهر بين الدولة الشمولية الإسلامية والدولة الشمولية العلمانية؟ أين نجد الإجابة عن استمرار التبعية بأشكالها المختلفة في إيمان الناس؟ أبتدخل الشيطان في آية من القرآن؟ أم في مستوى التطور البطيء للمنطقة الذي لم يستطع حتى الآن إحداث تنمية تحرره من السلعة الغربية؟ ولماذا أنشئت الدول القطرية العربية واستمرت؟ كيف نفسر إجهاض التجربة الديموقراطية بعد الاستقلال؟

هذه الأسئلة وغيرها، الأسئلة المرتبطة بحياة الناس ومستقبلهم وخبزهم وكرامتهم، ليست في ساحة وعي صادق العظم. إنه يهرب منها. لأنها تفرض على الباحث علاقة جدية ومسؤولة. فنراه يلوذ بالتافه من المسائل وبعنتريات سخيفة لا تحمّله أية مسؤولية أمام نفسه وأمام قارئه وأمام مجتمعه. وهو إن مسها فإنه يمسها مساً رقيقاً، ويدور حولها كي لا يبتعد عن إقامته في السماء التي استراح لها وفيها. هذه هي الانتهازية الرخيصة. إن صادقاً في حقيقة الأمر لا يختلف عن المسلم المتشرد والمتعصب. فالمسلم المتعصب الذي لا يعيش زمانه، يعتقد أن كل مصائبنا ناتجة عن الابتعاد عن هذا الإيمان الحق. فيرد عليه صادق لا، أن مشكلاتها ناتجة عن هذا الإيمان. المنطق واحد. ذاك يقول لا بد من العودة إلى المنبع، وصادق يقول لا بد من تهديم المنبع. بنية عقلية واحدة. كلاهما خارج العصر. ويريد أن نُجر إلى معركته الدونكيشوتية وإلاّ فنحن جبناء وجهلة.

ولأن صادقاً يريد أن يُقنع الآخرين بجدوى ما يقوم به، فإنه يتخيل تاريخاً للمواجهة يبدأ من كتاب طه حسين في الأدب الجاهلي مروراً بكتاب علي عبد الرازق وانتهاء بكتابه «نقد الفكر الديني» وكتاب العلايلي «أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد»، الخ الخ. ما وجه التشابه بين هذه الكتب؟ هل هي الضجة التي أثارتها، أو المتاعب الدينية «التي تعرض لها هؤلاء المفكرون؟». إذن هذا التشابه الخارجي في ردات الفعل يزيل الاختلاف بين صادق وعلي عبد الرازق، وبينه وبين طه حسين. إذ ذاك يغدو كتاب «نقد الفكر الديني» مساوياً لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» أو لكتاب «في الأدب الجاهلي». مرة أخرى نحن أمام منطق شكلي عاجز عن رؤية الاختلاف. اختلاف الظروف والموضوع والغاية. «في الأدب الجاهلي» لطه حسين كتاب هو استمرار لمنهج في التفكير ظل

صاحبه أميناً له حتى آخر حياته. مدافعاً عن مشروع بدأه من كتابه عن أبي العلاء وابن خلدون مروراً بالأدب الجاهلي وانتهاء بمستقبل الثقافة في مصر. ينطلق تفكير طه حسين من مستوى الأدب وأساسه الاجتماعي إلى تصوره للدولة وعلاقتها بالمجتمع. كل ذلك يتوسطه رأي في العلم والإبداع والديموقراطية واللغة(٤). ومشروع طه حسين هو المعادل الفكري لتطور مصر نحو البرجوازية وما رافقها من صراعات طبقية وسياسية وأيديولوجية ـ ثقافية. إن وراء هاجسه الثقافي، هاجس سياسي. فخيار العقلانية عند طه حسين هو خيار الدولة الديموقراطية، حرية تعليم، تحديث الخ. ولهذا فإن طه حسين هو ابن الطبقة الجديدة الصاعدة في مصر، ابن أحزاب الأمة والوفد والأحرار الدستوريين. ابن الجامعة المصرية والمؤسسات الديموقراطية، «البرلمان»، والانفتاح على الغرب.

□ □ □

على مستوى رأيه في «في الشعر الجاهلي»، لم يأت طه حسين بجديد، فالعرب في القرن الثاني الهجري وبعد ذلك، شككوا في صحة كثير من القصائد الجاهلية. والراوية حمّاد نفسه قد اعترف بأنه يؤلف قصائد وينسبها إلى هذا الشاعر أو ذاك. وأغلب المستشرقين دللوا على عدم صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى «شعرائه المعروفين: امرىء القيس والنابغة وعنترة وزهير بن أبي سلمى» ولكن الجديد في منهجه الذي تبناه هو: «الأدب بحاجة إلى الحرية، وهو في حاجة أن لا يُعتبر علماً دينياً ولا وسيلة دينية، هو في حاجة إلى أن يتحرر من التقديس. هو في حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتخيل والشك والرفض والانكسار. لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء

(٤) انظر: أحمد برقاوي، **طه حسين والعقلانية**، (دار عيال، دمشق، ١٩٩٠).

الخصبة حقاً.. فلتكن قاعدتنا إذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يُدرس لفهم القرآن وتذوق الحديث فقط. وإنما يُدرس لنفسه ويُقصد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني فيما يُؤثر من كلام»(٥). إن طه حسين يؤسس لكل قراءة بتحريرها من الجانب الديني.

ويكفي المرء النظر إلى تطور النقد الأدبي وتاريخ الأدب ليكشف عن الأثر الذي مارسه طه حسين. وإلى جانب طه حسين كان أحمد أمين هو الآخر يقوم بقراءة جديدة للمذاهب الكلامية والتيارات الدينية الإسلامية. في «فجر الإسلام» و «ضحى الإسلام». وكان قبلهما لطفي السيد ينظر نظرة جديدة إلى الاجتماع الإنساني والأخلاق والمرأة والحرية والاستقلال والدستور ودور الصحافة الخ. في كل ما فعل طه حسين كان معارضاً لمؤسسة سيطرت على ثقافة مصر ردحاً من الزمن هي الأزهر. فكان من الطبيعي أن ينظر الأزهر إلى طه حسين نظرة الاتهام بكل أشكال الخروج عن السياق الإسلامي. فكيف يمكن مساواة «في الأدب الجاهلي» بـ«نقد الفكر الديني». وهي فقاعة لا ندري ماذا أراد منها صادق، في مرحلة وصل فيها البشر إلى وعي مهم بعالمهم، وكان اليسار الاشتراكي الشيوعي والقومي الناصري قد وصل فيها إلى حد لم يعد يفكر بقضايا من قبيل التي تصدى لها صادق: إبليس والعذراء؟

أما كتب علي عبد الرازق، وهو الثمرة الأخيرة للإصلاح الديني، فإن مكانته آتية من كونه صادراً عن رجل أزهري مسلم، دلل بالنص وبالحديث على أن الإسلام دين وليس دولة. وبالتالي فإن الدولة مدنية من جميع الوجوه. هذا ما بدأه محمد عبده دون أن

---

(٥) **في الأدب الجاهلي**، ص ٦ ـ ٦٠.

يعلنه بصراحة: أن تحالف الملك والأزهر ضد عبد الرازق لم يكن عملياً إلاّ ضد سحب البساط الديني من أية دولة. بهذا المعنى لا يمكن عزل مشروع طه حسين عن مشروع علي عبد الرازق: الدفاع عن دولة مدنية ديموقراطية. لم يكن علي عبد الرازق الوحيد الذي دعا إلى فصل الدين عن الدولة. فقبله أعلن فرح أنطون صراحة هذا المبدأ. ولكن أن يأتي هذا الفصل من أزهري وفقيه، فهذا ما جعل كتاب علي عبد الرازق في مصاف الكتب التي تشكل مفصلاً أساسياً في تطور الفكر السياسي العربي. طرح عبد الرازق مشكلة كبرى في عصره، مشكلة الدولة، لكن النتيجة المترتبة على قوله إن الدولة الإسلامية لم تكن تستند إلى أي أساس إسلامي بسبب أن لا وجود لنظرية في الدولة الإسلامية، فالدولة شأن مدني، مما جعل الدين شأناً فردياً، ومعتقداً شأنه شأن أي معتقد آخر لا سلطة له في الإسلام.

والحقيقة أننا في أواخر القرن العشرين، إنما نسعى لمجتمع يقوم على ضمان الحرية للجميع دون استثناء، عندها لا يغدو هناك أي معنى لفرض نمط من التفكير على كل أفراد المجتمع. ومجتمع كهذا قادر على نقل المواجهة إلى قضية الحرية المدنية. فهل من الحكمة أن يساوي صادق بين كتابه «نقد الفكر الديني» وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» لا لسبب إلاّ لأن كلا الكتابين أثارا ضجة؟ الأول أثار ضجة السلطة والأزهر. والثاني أثار ضجة العامة فوجدت السلطة اللبنانية نفسها مدعوة لمحاكمة صادق وتبرئته من تهمة إثارة النعرة الطائفية. إن الوطن العربي منذ مرحلة النهضة وحتى الآن شهد وما زال يشهد أشكالاً مختلفة من زوايا الرؤيا المتعلقة بطريق التقدم الاجتماعي. شهد ويشهد أشكالاً مختلفة من ردات الفعل، سواء من قبل السلطة أو من قبل الجمهور. كما شهد ويشهد حوارات ونقاشات هادئة وعنيفة.

لقد نفى الإنكليز محمد عبده إلى خارج مصر بسبب آرائه. وهرب عدد من النهضويين إلى مصر هرباً من عسف الدولة العثمانية. وحوكم طه حسين وعلي عبد الرازق من قبل الدولة. وأعدم سيد قطب وقتل شهدي عطية وفرج الله الحلو بيد سيّاف واحد. واغتيل مهدي كامل وحسين مروة وصبحي الصالح. وعاش غالب هلسا الشطر الأكبر من حياته خارج الأردن وعبد الرحمن منيف لا يعرف موطنه منذ أكثر من ربع قرن. ولكن لا أحد من هؤلاء إلاّ وواجه سلطة، إما دولة أو شبه دولة في الوقت الذي يتمتعون فيه بمكانة خاصة في وسط البشر. لا لشيء إلاّ لأنهم إنما يدافعون عن قضية تجمّع البشر حولهم. بعيداً عن العنتريات الزائفة والاستعلاء الذي لا مبرر له والضجيج الذي يسمعه ولكنه يصم الآذان. واصطناع الخصوم الذي لا يعني سوى البحث عن الفرادة. أجل، المشكلة مع صادق لا في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجومه على نقاده، فهذه مشكلة جد زائفة. المشكلة في تفكير صادق بالذات. فمن أهم أشكال النقد التي وجهت إلى الماركسية السوفياتية ومن خلالها إلى ماركس، تأكيدها على أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الذي يفسر ما يعتري المجتمع من تطورات، كما يفسر أشكال الوعي المختلفة بالعالم. وأنها أي الماركسية، لم تأخذ العوامل الأخرى بعين الاعتبار. فإن أحداً الآن لا يفكر في المجتمع أو الفكر خارج تعقيدهما والعناصر المتشابكة التي تجعل منهما بنى تحتاج إلى فض هذا التشابك. فالمجتمع، أو التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية بلغة ماركس، تحتوي على عدد كبير من العناصر التي تدخل في شبكة من العلاقات السببية المتبادلة، وبحيث لم يعد باستطاعتنا أن نهمل أياً منها لدى تفسيرنا لجملة التحولات أو الثوابت الموجودة داخلها.

فالدين بوصفه عنصراً في بنية الثقافة الشرقية عامل مؤثر، ومن

العوامل التي تحكم تطور وتغير الوعي، ولكنه في الوقت نفسه عرضة لتأثير كبير من عوامل أخرى عالمية وداخلية اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية. ليس هذا فحسب بل إنه يدخل في نسيج الوعي الاجتماعي الذي بدوره يؤثر ويتأثر يغيّر ويتغيّر. وبالتالي لا معنى إطلاقاً لعزله وتحويله إلى سبب جوهري يفسر لنا عالماً معقداً كالعالم الشرقي. هذا في الوقت الذي ليس باستطاعتنا أن نتحدث الآن عن الإسلام بالاطلاق وكأنه جسم متجانس. بل لا بد وأن نأخذ بعين الاعتبار أشكال تعينه سواء في الوعي أو في الثقافة أو في النظرة إلى العالم. فالإيمان يدخل كجزء لا يتجزأ من بنية أي دين: الإسلام ـ المسيحية ـ اليهودية ـ البوذية الخ. والإيمان شعور، لا يستند إلى أي شكل من أشكال البرهان المنطقي أو العلمي. ولهذا تشكل المعجزة جزءاً من الإيمان. المعجزة بوصفها شيئاً خارقاً للطبيعة، أو ظاهرة مناقضة لقوانينها، يمكن دحضها علمياً بسهولة كبيرة. هذا الجانب من وعي الناس هو أكثر الجوانب مناعة في سيرورة التغير الاجتماعي وتغير الوعي أيضاً. وبالتالي فتغيره بطيء جداً. فملايين الأوروبيين ما زالوا يستمعون إلى خطبة البابا بملء جوارحهم مثلاً. وما زالت مؤسسات الدين المسيحي قائمة، بل وما زالت التومائية المعاصرة فلسفة تستسقي من توما الاكويني ـ الفيلسوف الملائكي أهم منطلقاتها. ناهيك بالفلسفة الروحية الفرنسية والشخصانية والوجودية المؤمنة عند مارسيل وياسبرز. والإيمان باليوم الآخر كرغبة في الخلود ما زال يشكل قناعة لدى الملايين في آسيا وأوروبا وأميركا اللاتينية.

□ □ □

إن انتصار البرجوازية الأوروبية الحاسم لم يقض على المعتقد الديني، بل نقله إلى مسترى فردي وألغى سلطة الكنيسة التي

اقتنعت في النهاية بالابتعاد عن السياسة وإن كانت قادرة على التدخل باسم الكنيسة بهذا الشكل أو ذاك في الصراعات السياسية. ولقد كتب لي صادق العظم رسالة وهو في براغ يقول لي فيها: أن فكرته حول التشابه بين الظاهرة الخمينية وظاهرة ليش فاليسا في بولونيا قد لاقت استحساناً هنا. فالكاثوليكية في بولونيا ما زالت تلعب دوراً مهماً في حياة الناس. على الرغم من أن الطالب البولوني يدرس منذ المرحلة الإعدادية أو الثانوية مقرراً يدعى الإلحاد العلمي. وكان يوجد في الاتحاد السوفياتي قسم خاص في كلية الفلسفة يدعى قسم الإلحاد العلمي ومتاحف تُدعى متاحف الدين والإلحاد. وفي آخر استفتاء بثه التلفزيون الروسي حول اليوم الآخر تبين أن ٧٥٪ من المستفتين يعتقدون به. فالجهد الذي بذلته المدرسة والجامعة والمكتبة والصحافة والدعاية لم يستطع أن يقتلع من الناس معتقداتهم الدينية. وعندما تداعى كبار ضباط الاتحاد السوفياتي السابق للاجتماع للدفاع عن وحدة دول الاتحاد استدعوا رجل دين مسيحياً لما له من تأثير على العامة. ونحن نعرف أن كارتر وبوش قد لعبا على وتر المسيحية. وبمعزل عن الطبيعة الدعائية فما زال الدولار الأميركي يحتوي على عبارة: In God We Trust غير أن الذي حدد مصير المسيحية في الغرب وحولها إلى مجرد إيمان وطقوس ضعيفة التأثير على عالم القيم والسلوك، ليس هو مجرد جملة من الأفكار التنويرية، بل الانتصار الحاسم للبرجوازية وتطور المجتمع المدني الذي لم تبتلعه الدولة، وسيادة الفردية في شروط الديموقراطية والقانون.

لقد ساعد العلم ولا شك على زعزعة النظرة الدينية والأسطورية القروسطية للعالم. ولكن العلم هو الآخر ما كان له أن يستقل بنفسه إلاّ بعد صراع طويل ليس بينه وبين الأساطير فقط، بل بين الطبقة الصاعدة التي وجدت في العلم أهم وسائل إحكام السيطرة

وبين الطبقة الأقطاعية المتحالفة مع الكنيسة. وإذا عزلنا العلم عن جملة أشكال التطور الأوروبي، فإننا لا نفهم لا العلم وتطوره المستقل، ولا العلم من حيث دوره في تكوين نظرة جديدة إلى العالم. فالعلم ظاهرة عالمية الآن والإنسان في كل مكان يعيش منجزات العلم في الحياة. وكل يعرف أن هناك مجتمعات عربية تتعامل مع آخر منجزات علوم الفيزياء والكيمياء والطب والهندسة والفلك الخ. والإنسان العادي يتعامل يومياً مع الثورة التكنو ـ الكترونية. وكمبيوتر صخر دعايته منتشرة. ولكن لِمَ لمْ يقم العلم بتحطيم النظرة الإيمانية ـ الدينية إلى العالم في هذه المجتمعات؟ من يقل إن النظرة القديمة تحارب منجزات العلم، لا يُجبْ على السؤال أبداً. فعلى الرغم من أن السعودي يذهب إلى الطبيب إذا مرض، فإن اعتماده على الله في الشفاء هو الأساس بالنسبة له. وهذا حال الكثرة من المسلمين. إذاً هو يعيش في عالمين بآن واحد، عالم العلم وعالم الإيمان. لماذا؟

إن صادقاً يريد أن يحرره من عالمه الثاني، لا بأس من ذلك ولكن هذه الرغبة تخفي خلفها جهلاً بسيرورة التطور الشامل للمجتمع. إن العلم لا يفعل إلاّ بوصفه جزءاً من نظام اجتماعي وليس مجرد تلقٍ لمنجزاته. وهنا بالذات تكمن ميكانيكية صادق فيما يتعلق بدور العلم في تحطيم النظرة التقليدية إلى المجتمع والتاريخ والطبيعة والوعي. ففي مجتمع ما زال قائماً على الاتحاد القبلي، ونزعة جماعية مسيطرة على تفكيره، تتحول دوله الأتوقراطية إلى كابح لعملية التطور الشامل للمجتمع، وأيديويولجيا تبرر كل أشكال الاضطهاد. أما الوقوف أمام اكتساب المجتمع شخصية مستقلة تجاه الدولة، وغياب طبقة صاعدة تتحول إلى ذات تاريخية تأخذ على تحطيم البنى القديمة واستمرار الإنسان بتلقي آخر منجزات التقنية دون الاشتراك في صناعتها، فلن يحول العلم إلى فاعل في تحطيم

النظرة القديمة إلى العالم. أنه ولا شك سيخلق نخبة مثقفة في المجتمع تعيش اغتراباً داخله. ولكن النخبة المثقفة ليس باستطاعتها أن تُحدث تحولاً خارج مجتمع يتميز بديناميكية. من أين تأتي هذه الديناميكية؟ أنها لا تأتي من مجرد اختراق تشكيلة اجتماعية متطورة لتشكيلة اجتماعية أقل تطوراً كما يعتقد صادق بل من فئات صاعدة اجتماعية ترى في تقدمها تقدم المجتمع ككل. وفي مجتمع يعبّر فيه البشر عن مصالحهم وطموحاتهم بأشكال مختلفة خفية وعلنية، من الطبيعي أن ينصب جهد المثقفين بشكل مباشر وغير مباشر في أحد هذه الأشكال، لكن المثقف ليس باستطاعته أن يخلق على هواه مشكلات ويرفعها إلى مستوى المشكلات الحقيقية. إذ عندها سيكون جهده بلا طائل.

□ □ □

يتوهم صادق أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين «العقل العلمي» و«العقل الغيبي». إن هذا التصور لهو إفقار شديد جداً لأشكال الصراع الحقيقية وإخراج أوساط واسعة جداً من دائرة النضال من أجل أهداف أرضية. إن الاختراق الرأسمالي الغربي وبناه المعرفية للعالم الثالث هو نفسه مشكلة تحتاج إلى تناول جدي. بسبب الأشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاختراق لمجتمعات ليست في مستوى واحد من القابلية. وبسبب ردات الفعل المختلفة على هذا الاختراق.

فصادق يعرف جيداً أن بداية الاختراق الرأسمالي الغربي للمشرق العربي ومصر قد بدأ في مرحلة مبكرة جداً. وهو الذي كان وراء إصلاحات الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. فقد دخل الغرب عن طريق التنمية الاقتصادية: السلطة، والقنصل، والإرسالية والدراسة في الغرب ثم السلاح. ولم تكن النهضة العربية ثمرة لهذا

الاختراق والرغبة في أوربة المشرق ومصر، عبر خيار العلم والديموقراطية فحسب، فنشأة الإصلاح الديني والفكر القومي الليبيرالي ـ الديموقراطي العلماني يعود إلى جملة تطورات داخلية أفرزت فئات مختلفة الجذور، لم تعد ترى في حال الدولة العثمانية أي تحقيق لمصالحها التي رفعتها إلى مستوى مصالح المجتمع(٦).

ثم أخذ هذا الاختراق صورة الاستعمار المباشر. فأخذت العلاقة شكل المواجهة المباشرة. لكن هذه المرة مع غاز مسلح بالتقنية المميتة والاستغلال المباشر للثروة مع ما يستتبعه ذلك من قتل ونفي وسرقة الخ. فالاستعمار الذي قضى على التطور الطبيعي للنهضة خلق كل إشكالات ردات الفعل التي نشهد استطالاتها الآن. لقد تحالفت النخب المتأوربة مع الثورات الفلاحية ذات الأيديولوجيات الدينية والعقلية العشائرية. وإذا كانت هذه النخب من ذوي الأصول الاقطاعية البرجوازية قد حددت خيارها الديموقراطي التمثيلي العربي، مع ما يرافق ذلك من حس تنوير عقلاني، غير أنها لم تستطع أبداً أن تحدد مصيرها اللاحق على هواها بعد الاستقلال، ولا مصير أوطانها في مصر والشام. لقد جاءت ردة الفعل هذه المرة من فئات خلقتها هي. فكان الهجوم عليها هجوماً على الغرب في الوقت نفسه. حتى خيار الديموقراطية التمثيلية الدستورية لم ينجح إلاّ فترة قصيرة من الزمن. من هنا يجب أن لا نستغرب الحماسة الشديدة من قبل الناس، بمختلف فئاتهم الفلاحية والوسطى لإلغاء الدستور والتعددية الخ باسم الاشتراكية والوطن والفئات المسحوقة. فالانتقال من الديموقراطية إلى الديكتاتورية لم يتم إلاّ في إطار أيديولوجيا هي الأخرى علمانية. ولم يتم بدافع ديني إطلاقاً. وهو في أحد أوجهه ردة فعل على الاختراق الرأسمالي الامبريالي

(٦) انظر كتابنا: **محاولة في قراءة عصر النهضة**، (بيروت، ١٩٨٨).

للشرق. إن تحطيم المجتمع المدني واقتلاعه من قبل الدولة التي أخذت على عاتقها وحدها مستقبل الوطن، قد أفقدا المجتمع تنوعه الضروري الذي هو وحده القادر على خلق صراع ثقافي في مناخ الاعتراف المتبادل بالحق المدني. لقد ضاقت السبل بالناس فلم يجدوا مخرجاً سوى الإسلام بوصفه الجانب الذي لا تستطيع الدولة قهره كثقافة متجذرة في قلب المجتمع.

إن صادقاً لا يريد أن يرى التناقضات المعقدة الحاصلة الآن، إلاّ بوصفها تناقضات بين العقل العلمي الذي انتصر في أوروبا ويخترق (بوصفه تشكيلة معرفية كما يقول) العقل الغيبي الأسطوري. لنأخذ مشكلة الدولة التسلطية في العالم. كيف يفسر صادق العظم ظهور الدولة النازية الدكتاتورية في ألمانيا التي بزّت جميع دول أوروبا بعلمها وعقلها العلمي؟ لماذا ظهرت الفاشية في إيطاليا؟ لماذا استمرت الديكتاتورية ردحاً طويلاً من الزمن في أسبانيا واليونان والبرتغال؟ أليست الدولة السوفياتية الشمولية دولة علم وعقل علمي، ودافع منظروها عن الحقيقة التاريخية، وكتبوا آلاف الكتب لدحض الأساطير الدينية والغيبية؟ لو دفعنا تحليل صادق إلى نتائجه النهائية المنطقية لحصلنا على صورة جد كاريكاتورية لواقع الحال، الصراع الآن بين عقل علمي وعقل غيبي. أوروبا انتصر فيها العقل العلمي، والشرق لم يزل يرسف في أصفاد الأسطورة. هناك صراع وتناقض بين الغرب وبين الشرق العربي، إذاً الصراع بين نمطين من العقل، أي بين نمطين من الحضارة. إذ أن المسألة مسألة صراع أفكار. لقد غابت وقائع التاريخ عن هذا الذي استطاب الإقامة في السماء ولم يعد يرى في أشكال الصراع الفكري والأيديولوجي في الشرق سوى مظهر وحيد لعملية اختراق ما يسميه «التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة للتشكيلات المعرفية السابقة» كما يقول هو أيضاً، عندها يغدو كل أدب جديد وكل تفكير مناهض للتفكير

الغيبي ثمرة لهذه العلاقة التي يتصورها صادق بين «تشكيلة معرفية علمية حديثة غربية»... و «تشكيلة معرفية سابقة عليها».

ولهذا يستنتج صادق ما يلي: «حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة في مواقف رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية استنتج أن العالم الإسلامي بحاجة اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الشرع والتراث والرجعة»، (تصفيق حاد جداً)، هذا اكتشاف لم يسبقه إليه أحد. عفواً إنه استنتاج أرخميدسي. وجدها صادق. أرعد أبو عمرو وأرغى فأزبد. لقد كنا نياماً فأيقظنا الثائر الصادق من سباتنا. ويبدو أن صادقاً معجب بماري أنطوانيت التي تساءلت بدهشة: لماذا لا يأكلون البسكويت بدل الخبز الذي يطالبون به. وأعتقد أن مرض الملاريا المنتشر الآن في الصومال وعدن هو بسبب الماء الملوث، وخطأهم الكبير أنهم لا يشربون البيرة بدل الماء. وهل تعرف عزيز القارىء أن سوء التغذية سببه عدم تناول الطعام المتعدد الغني بالبروتينات والفيتامينات، وإذا أردت أيها البنغلادشي والهندي والصومالي أن تقضي على سوء التغذية هذه، فما عليك إلاّ تناول كمية كافية من اللحم وبيض السمك والدجاج وتأكل الفواكه المتنوعة وخاصة تلك المليئة بفيتامين الثورة والعقل العلمي والتقدم والتحديث. ولا شك أن كتاب التداوي بالأعشاب قد يفيد بعضهم كأفراد. مع أن هناك الآن كتباً للتداوي بالثورة والتقدم والعلم والحداثة لذلك ننصح الجميع بقراءة كتاب صادق «سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، ففيه اكتشاف كبير. إنه لا يحتوي على أي شيء من «تحديث العقل العربي» لحسن صعب، ولا على أي فكرة من أفكار ماركس وخالد بكداش، وفيه فائض من المعلومات تتفوق على معلومات أنطون سعادة والأرسوزي، وما به حرف من «الميثاق» لعبد الناصر، أو «المنطلقات النظرية» للبعث.

ويتفوق بما لا يقاس عن كل أطروحات زكي نجيب محمود. وأين منه كتاب «النزعات المادية» لحسين مروة! وهو تجاوز لكتاب «في التناقض» لمهدي عامل، وهو أغنى بكثير من كتاب «العرب والفكر التاريخي» لعبد الله العروي. وكل مؤلفات لينين المترجمة إلى اللغة العربية تبدو هشة أمامه. ناهيك بأنه يتفوق بما لا يقاس على كتاب أدونيس «فاتحة لنهايات القرن» وكتاب الجمالي «عربي يفكر» وكتاب سمير أمين «أزمة المجتمع العربي».

لكن الابتهاج باكتشاف صادق العظم، الذي اعتراني، سرعان ما سبب لي هماً حول الطريقة المثلى للثورة التي يدعو إليها. لأنه في حقيقة الأمر تركنا حيارى دون معرفة بها. فهل يريدها على طريقة الثورة الفرنسية؟ أم على طريقة الثورة البلشفية؟ أم الصينية؟ أم الثورة على نمط غيفارا؟ أم على شاكلة الثورة الإيرانية؟ أم إنه يريدنا أن نثور ثورة جوانية على طريقة عثمان أمين؟ أم على طريقة ثورة الفاتح؟ على أية حال نحن بانتظار الجواب. وحتى لا نظلم الدكتور العزيز يجب أن نشير إلى أن الاكتشاف السابق وإن كان هو الاكتشاف الأهم لكنه ليس الاكتشاف الوحيد في هذا الجزء من الكتاب الذي نشرته «الناقد» فهناك اكتشافات أخرى ليست قليلة الأهمية. من هذه الاكتشافات على سبيل المثال لا الحصر: أن هناك صنفاً أدبياً يسمى بالإنكليزية «Fiction».

«إن قوى اليمين الجديدة هي السائدة والحاكمة في بلدان مثل الولايات المتحدة وبريطانيا». «وأن عبد المطلب أراد أن يسمي محمداً حين ولد بـ قثم على اسم ابنه الذي مات». غريب حقاً كيف استطاع أن يقدم لنا كل هذه الاكتشافات في جزء من كتابه؟ ماذا لو أطلعنا على الكتاب كله!

□ □ □

لا يحسبن المرء أن الدكتور صادق جلال العظم هو مكتشف فحسب، بل هو مخترع أيضاً. لا لم يخترع آلة لقياس التحولات في الضغط الدموي في جسم القارىء حين يطّلع على اكتشافاته، بل اخترع هذه المرة واقعة كاملة. وإليكم الواقعة التي اخترعها صادق العظم فكتب يقول:

«في ربيع عام ١٩٨٩ رجعت إلى دمشق بعد زيارة علمية إلى أوروبا وأميركا لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتّاب المثقفين قد أصابهم الارتباك والتلعثم والاحراج عند الحديث عن رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وعن الحكم العابر للقارات الذي أصدره آية الله الخميني بقتل المؤلف الشاب مقابل جوائز مالية سخية لا تدفع إلاّ بالدولار. أصابتني الدهشة لأني كنت قد مشيت بصحبة هؤلاء الزملاء والمثقفين وراء نعش الدكتور حسين مروة الذي اغتالته رصاصات التعصب الديني والتزمت الطائفي في بيروت في ربيع ١٩٨٧. وبعدها بأسابيع معدودات مشيت برفقتهم أيضاً وبحزن أعمق، وراء نعش شهيد آخر للفكر التقدمي هو الدكتور مهدي عامل الذي قتلته رصاصات من النوع ذاته. في الجنازتين دافع هؤلاء الزملاء والأصحاب بحرارة بالغة عن حق الكاتب في الحياة وعن حقه الأولي في الكتابة الحرة كما تكلموا بإيجابية عالية عن حقوق الإنسان (العربي وغير العربي) واستنكروا بأقوى العبارات عمليات اغتيال المفكرين والمثقفين والكتّاب العزل التي أخذت تمارسها قوى الاستبداد السياسي ونزعات الإنغلاق الديني وحركات التعبئة الأيديولوجية الظلامية ـ القروسطية وقيادات الشحن الطائفي المذهبي الضيق في العالم الإسلامي عموماً وفي عالمنا العربي تحديداً. وزادت دهشتي حين تذكرت أن الجماعة ذاتها من الزملاء الأصحاب كانت قد بكت (وبكيت معها) رسام الكاريكاتور الكبير ناجي العلي ونددت بقتله وأشادت بإقدامه وكرّمت ذكرى جرأته النقدية ومواقفه

الشجاعة وريشته الساحرة. دفعتني هذه المفارقة إلى أن أطرح على نفسي مراراً السؤال التالي: كيف يمكن لمن فعل ما فعلوا وقال ما قالوا في الدفاع عن الكاتب الأعزل وعن حريته وحقه في الحياة وجاد بما جادوا به وقتها من هجاء لعمليات (إلغاء الآخر) واستنكار لقمع وقتل المفكرين والفنانين الخ أن يتلعثم ويتردد ويرتبك أمام محض رواية وأمام مصير كاتب مهدد جهاراً نهاراً وفي أية لحظة بالتصفية الجسدية؟ الجواب مطلوب منهم وليس مني لأن شجاعتهم الأدبية على أقل تعديل هي الموضوعة على المحك اليوم وليس شجاعة، أي كاتب أو مثقف آخر» (ص ٧).

يؤسفني حقاً أن أعرّف القارىء أن هذه الواقعة مجرد ـ اختلاف ليس إلاّ.

أجل لقد عاد صادق في بداية صيف ١٩٨٩ بعد إجازة بلا راتب لمدة عام قضاها في أميركا وأوروبا. واستقبلناه بكل ود كصديق عزيز. لكنه عاد والضجة حول سلمان رشدي قد هدأت. عاد صادق وكان المثقفون الذين مشى معهم لتشييع شهداء الفكر وكتبوا عنهم، قد أصدروا بياناً في دمشق يدافعون فيه عن حق الكاتب سلمان رشدي في الحياة ومنددين بفتوى آية الله الخميني بقتله. وأدرج اسم صادق في عداد الموقعين على البيان دون أن يكون حاضراً في دمشق. وعندها أصدرت السفارة الإيرانية في دمشق بياناً تستغرب فيه أن يصدر عن بعض الكتّاب «زملاء وأصدقاء صادق العظم» بياناً من هذا القبيل.

إذن من ذا الذي التقى به صادق ورآه متلعثماً متردداً مرتبكاً أمام مصير كاتب مهدد بالقتل. أهو نايف بلوز أم طيب تيزيني أم أحمد برقاوي؟ وهو يعرف حق المعرفة موقف هؤلاء المُعبر عنه شفاهياً وكتابياً. ولم ينتظروا قدوم صادق ليعبروا عن موقفهم بالنسبة إلى

حياة سلمان رشدي. من يعنيهم صادق بأصحابه: فيصل دراج أم عبد الرحمن منيف أم سعد الله ونّوس أم حنا مينة؟ ترى هل يمكن أن تقع الشبهة على أحدهم بأنه يتلعثم أمام حق الكاتب في الحياة؟ والقارىء العربي يعرف أقلامهم الشجاعة في كل الأحوال! هل شجاعة جمال باروت وعبد الرزاق عيد ووليد اخلاصي هي الموضوعة على المحك؟ وأسماء كثيرة غائبة من ذاكرتي الآن. (جميع الأسماء التي ذكرت تواقيعها موجودة على البيان). هل كان صادق العظم بحاجة لاختراع قصته الآنفة الذكر كي يجد مبرراً للكتابة أم أنه يريد أن يوحي للقارىء بأنه الشجاع أمام رهط من الجبناء؟

أليس في هذه الطريقة إساءة للزملاء والأصدقاء لا مبرر لها إطلاقاً والحقيقة أننا أمام أحد احتمالين: إما أن صادقاً اخترع هذه القصة عن وعي، وفي هذه النقطة، فإن ضميره الأخلاقي والعلمي هو الموضوع على المحك. أو أنه توهم هذه الواقعة ثم تعامل معها على أنها واقعة فعلية حقيقية. وعليه أن يختار أقل الاحتمالين سوءاً لشخصه الكريم.

[redacted]

الخارجون من جلودهم

خيال خصب أم ألعاب بهلوانية

العماد مصطفى طلاس(*)

كاتب من سورية

أنا معجب بالاستاذ صادق جلال العظم. معجب بثقافته الواسعة، معجب بأفقه الفكري الرحب ومعجب بأسلوبه في الكتابة وحسن استخدامه للمنطق الصوري، من أجل اقناع القارىء بوجهة النظر التي يطرحها. وقد لاقى مقاله الشيق: «آيات شيطانية كرنفال ساخر» المنشور في مجلة «الناقد» الغراء، والذي يدافع فيه عن سلمان رشدي وكتابه «آيات شيطانية» نجاحاً واسعاً، فقد استخدم كما ذكرت سحر بيانه ومنطقه للوصول إلى غرضه، آملا في كسب مجموعة هامة من القراء إلى جانب رأيه.

ولكوني قارئاً جيداً للتراث، لكوني قرأت بإمعان تلك الآيات، وأعتقد تماماً أنني فهمتها وفهمت أبعادها لا كغيري من الكتاب الذين ردوا عليه دون أن يقرأوه كما ذكر الأستاذ جلال.. جئت هنا أبين بعض الحقائق التي غابت عن وسع اطلاع كاتبنا المبدع، التي أصحح بها بعض الأخطاء التي وقع فيها دونما قصد.

(*) نائب القائد العام للجيش والقوات المسلحة، نائب رئيس مجلس الوزراء، وزير الدفاع في الجمهورية العربية السورية.

أنا لا أعتقد أن الناس قد بادرت إلى مهاجمة سلمان رشدي دون قراءة كتابه. وبالأخص أن الأخ جلال قد وجد في الكتاب، خلافاً لكافة القراء، ما يدل على أنه بعيد عن إلحاق الذم بالنبي العربي، وإنه لم يخدم إسرائيل والغرب، بل هاجم الكتاب اسرائيل والغرب مما جعلهما يحقدان علي الكاتب. وانه إذ هاجم فقد هاجم مسلمي هذا العصر لما حلّ بهم من تخلف سببه جهلهم وتعلقهم بأشياء في كتب الدين، بعيدة عن الحقائق العلمية، وتحول دون التطور الذي لا يمكن للحياة أن تستمر بدونه.

كثيرون يا أخ جلال الذين قرأوا هذا الكتاب وأشمأزوا منه. فقد ترجم في دمشق وقرأه فيها وفي لبنان كما أعرف شخصياً، أكثر من مئة أديب ومفكر.. ولم ينشر الكتاب، لأننا هنا لم نجده جديراً بذلك.

وأعتقد أن الأمر كان كذلك في مختلف الأقطار العربية الشقيقة.. ولكنهم جميعاً لم يروا فيه، وهم أيضاً ليسوا ضيقي الأفق، لم يروا فيه ما رآه خيالك الشاعري البعيد المدى. وسوفى أبين لك أن الأمر كما أقول، لا كما أوصلتك إليه نيتك الحسنة.

وسواء كان رشدي مؤرخاً أم روائياً أم شاعراً أم مبدع اسطورة، وسواء قادته شطحاته الفنية إلى أمور معينة وإلى فحش مثيل لفحش كبار الأدباء كالجاحظ وسواه، أو إلى غرابة تتجاوز غرابة توفيق الحكيم في مسرحيته «يا طالع الشجرة» فإن ذلك لا يسمح له ولا لسواه أن تكون شخصيته الفريدة من نوعها موضع هذه الشطحات، مستنداً إلى دعوى أن الرسول ارتكب هذا الخطأ عمداً، لا كما قال الدكتور حسن حنفي في محاولة لتبرير ما ذكره الطبري سهواً أو زلة الشيطان للنبي في ذكر آلهة قريش ومدحها. فان كلا القولين غير مقبولين، لأننا يجب أن نكون منسجمين مع

أنفسنا. فمحمد لا ينطق عن الهوى كنبي، ولا يستطيع الشيطان أن يجعله يزل ويخطىء ليخرجه عما جاء به من تنزيه الله وتوحيده. وهو حتى ولو لم يكن نبياً؟ فإنه كرجل جاء برسالة عظيمة، لا يمكن أن يخرجه هواه ورغبته في استجلاب قومه، عن أهم قاعدة بشر بها ودعا إليها. والطبري أوضح في مقدمة تفسيره أنه كثيراً ما يسوق روايات ضعيفة أو لا أصل لها لمجرد تجميع الروايات والأقوال الواردة.

□ □ □

إن محمداً هذا الرجل العظيم الذي جاء بقيم حضارية لم يكن لها مثيل في عصره، والتي ما تزال متفردة.. لا يجوز أن ينظر إليه من خلال تلك الدسّات اليهودية، التي تبناها الجهلة من جهة، وشجع بعض الحكام عليها من جهة أخرى، ليجدوا لأنفسهم مبرراً أمام الناس فيما يفعلون.

إن محمداً ليس تلك الزلة.. وليس كما يحبون أن يظهروه، للكيد له ولأمته وهو ليس باكستانياً، ولا هندياً، ولا فارسياً.. إنما هو عربي، وجاء إلى خير أمة أخرجت للناس.. لذلك أرادوا أن يشككوا به ويشككوا بأمته.. فوجد من اخترع هذه الأكاذيب، وتلقفتها الأيدي التي ترغب في ذلك، لأغراض خاصة، ووجدنا أنفسنا، رغم أن كل من أوردها مشكوك فيه، مشكوك في عدالته.. ومشكوك في انتمائه، ومضعف لدى الثقات، وجدنا أنفسنا نقبل هذا الإفك الذي لو رجعنا إلى أساسه لوجدنا أن مصدره يهودي. الغرض منه ضرب الدين الجديد.. وضرب المسلمين، وإخراجهم عن الخط الكبير الذي أبدعه لهم محمد صلوات الله عليه، فكان ذلك ما أوصل هذه الأمة إلى الحال التي نحن فيها. ثم نروح نبرر تلك الأقوال بأساليب ملتوية، وكلها تقوم على الاعتقاد بصحة

تلك المرويّات التي فرغ علماء الرواية ومصطلح الحديث من بيان بطلانها.

هل يجوز يا أخ جلال أن نصور محمداً بهذه الصورة، لأنها وردت ضعيفة في أقوال الطبري، وبلا سند أو بأسانيد متقطعة معلومة البطلان، ونجعله يمثل كل تلك التفاهات، وننسى أنه جاء بالقيم الكبيرة التي أعطت العالم معنى كبيراً، وجعلت الإنسان في مستوى آلهة الاولمب؟ هل ننسى أن أول كلمة وردت في القرآن الكريم كانت اقرأ..؟ وهل ننسى حضّ محمد على العلم وقوله عند عودته من القتال: «لقد عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». وعندما سئل عن الجهاد الأكبر قال: «إنه جهاد النفس والهوى، والتعلم»؟ وهل ننسى أنه كان يفادي أسرى المشركين بتعليم المسلمين القراءة والكتابة؟ ثم هل ننسى الأخلاق الكبيرة التي كرسها في كتاب الله وفي سلوكه، والتي تختلف كل الاختلاف عن كل هذه الأشياء التافهة التي يظهرونه بها لأن الاسطورة برأيك تقتضي هذا الشطح. ان الاسطورة ينبغي أن تشطح نحو الأعظم لا نحو الأدنى. فلماذا لم تلامس الاسطورة تلك القيم الكبرى لتصبح اسطورة الأساطير؟ ألا ترى يا أخ جلال ان ذلك لم تتطلبه الاسطورة وإنما تطلبه فقط المس من قداسة محمد ومن قيمه الكبرى؟

إن الكاتب الروائي يملك حق التخيل الاسطوري، والتخبط في ساحة الفن التجريدي، والاعتماد على نسيج الأحلام في كل ما يرسم ويرى، على أن يتحرك في حقل فارغ مناسب، بعيداً عن المعالم التاريخية والأحداث الثابتة، ذات الحدود والوقائع المتميزة، والتي تمتد منها حقائق معرفية مترسخة في العقول والأذهان. وإلا، فإن التخبط الروائي يصبح كالحركات والأعمال البهلوانية التي لا

يطيب لصاحبها أن يمارسها إلا وسط العمائر والبيوت، وداخل الطرقات والمسالك العامة ذات الضوابط السيرية المحددة.. إن مثل هذا العمل يخرج عن كونه جهداً بهلوانياً مفيداً، ويدخل حتماً في التصرفات الجنونية الحمقى. إن المجاز اللغوي، والخيال الشعري، والمبالغات البلاغية، كل ذلك مقبول بل ممدوح في ممارسات الناس والأدباء، قديماً وحديثاً، عندما تتشكل منه هالة خيالية تحيط بحقيقة ثابتة لتجسدها وتزيد في ابرازها إلى ساحة العيان. لا عندما تناقض الحقيقة وتقف منها موقف النّد. وكل ما استشهدت به من أخيلة الشعراء ومبالغاتهم لا يخرج عن هذا القانون اللغوي أو الأدبي الداخل في نطاق البدهيات.

ولذلك، فإننا لا نأخذ على شوقي عندما تجاوز الحقيقة الملموسة أو المدركة، وساح في ضباب الخيال الشعري قائلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم:

وإذا خطبت فللمنابر هزة

تعرو الندى وللقلوب بكاء

ولا على كعب بن زهير عندما أوغل في سجياته الخيالية قائلاً:

ان الرسول لسيف يستضاء به

مهنّد من سيوف الله مسلول

على الرغم من أننا موقنون بأن المنابر لا تهتز، وان الرسول بشر من الناس وليس سيفاً مصقولاً يستضاء به. وذلك لأننا نعلم ان هذه الهالة الخيالية تطوف حول حقيقة ثابتة لا مرية فيها، لتخرجها من ساحة المعقول الفكري إلى المرئي الحسي. غير ان هذا الكلام نفسه يغدو ممجوجاً في العقل سمجاً في النفس، لو كان واقع الرسول على عكس ذلك. إذ لا يمتد بينه وبين الحقيقة الثابتة أي نسب.

ليس لك يا أخ جلال أن تجهل أمراً بدهياً يعرفه سائر المثقفين، وهو ان من حق الفن الروائي عندما يدخل في حقل الأحداث والتاريخ الواقعي أو تراجم الرجال، ان يتخيل وينسج من الأحلام صوراً شاخصة أو متحركة، على أن يسير ذلك مع تيار الواقع لا عكسه، أي على أن لا يخرج عن رسالة الفن الكاريكاتيري. يجسد ما هو موجود ويزيده بروزاً وضخامة، ولكنه لا يملك ابداً أن يخترع ما هو مفقود لا وجود له، وإن هو فعل ذلك لم يعد فناً كاريكاتيرياً، بل يصبح لوناً من أسمج ألوان العبث والكذب على الناس. والكلمات المرذولة والساقطة موجودة فعلاً في كتب الأدب التي ذكرتها في سياق حكايات وأقصوصات ونوادر.. بل يوجد أضعافها وأضعاف أضعافها في كتب اللغة، ولمن شاء أن يعود إليها فينتقي من ذخرها ما يشاء. ولكن هذا الأمر الثابت في مصادره شيء، والتقاط هذه الكلمات المرذولة من أماكنها واستعمالها سهام سباب وقذف توجه إلى أناس بأعيانهم شيء آخر، وتشبيه هذا بذاك، ومحاولة دمجهما في سلك واحد، كمن يحاول أن يغطي السماء بالاناء، أو أن يجر الشرق فيدخله في تلافيف الغرب!

أرأيت لو أن روائياً استخرج كلمة (قحبة) من مجالها اللغوي أو من أماكنها في كتب الادب التي ذكرت، ثم وصف بها في تهمة علنية مسجلة ـ السيدة تاتشر ـ، إذن لاهتاج القانون البريطاني وأزبد وأرغى، ولاتجه بمحاكمة علنية قاصمة إلى هذا الروائي المجرم المنحط. هل لديك في هذا أدنى شك؟ بل افرض ان روائياً تحدث عن شخصية علمية كريمة على نفسها، لها مكانتها في الأوساط الفكرية والجامعية مثل ـ برتراند رسل ـ واستعمل حقه في ممارسة الخيال الفني قائلاً عنه: «وانه ليستدبر في انحناء تام أمام كل قوي وفعال من الرجال لينتشي بمنحه اللذة، وليسكر معه بامتصاص عرق الأصلاب» أفيخامرك أدنى شك في ان الغضب سيثور في

كيان المجتمع البريطاني، وسيلجأ إلى أي وسيلة ممكنة للانتقام؟ وهل نتصور ان كل هذا الذي تقوله من مبررات الفن الروائي يصلح دفاعاً عن مثل هذا السقط من الكلام ومسكناً لغضب مثل هذا المجتمع؟ إن كنت مصراً على مثل هذا التصور، إذن فدعنا نمارس تجربة عملية في هذا المضمار. هذا، إذا كان الشخص يرمي بمثل هذا المرذول من الكلام واحدة مثل «تاتشر» أو واحداً من رجال الفكر والعلم مثل «برتراند رسل»، فكيف عندما يكون سيد المرسلين والأنبياء محمداً رسول الله.

ثم انهم أقاموا الدنيا وأقعدوها لأن محمداً تزوج ثلاث عشرة امرأة طلق منهن اثنتين، وماتت اثنتان منهن في حياته وجمع بين تسع، وراحوا يصورونه مثلاً أعلى للشهوانية. إن زواج محمد بنسائه لم تكن الشهوة سبباً له. أجل.. فإن الرجل الشهوان لا يبقى عفيف السمعة نقي الإزار إلى الخامسة والعشرين من عمره، في مجتمع قبلي لا ترد فيه يد لامس.. والرجل الشهوان إذا تزوج بعد ذلك، لا يتزوج من امرأة تكبره بما يقارب مثل عمره وقد تزوجت قبله مرتين.. والرجل الشهوان لا يبقى حبيساً عليها طوال حياته معها وحياتها معه. إلى أن يتجاوز سن الشباب وسن الكهولة ويدخل في مدارج الشيخوخة.. أجل فإن محمداً عليه الصلاة والسلام لم يجمع إلى خديجة أي امرأة أخرى، لا عن طريق الزواج ولا التسري، إلى ان كان له من العمر ثلاثة وخمسون عاماً. وكان قد مضى على وفاة خديجة ما يقارب ثلاثة أعوام. وإنما تزوج بالنساء اللاتي تزوج بهن واجتمعن في عصمته بعد ذلك أي خلال السنوات العشر الباقيات من عمره. فأي منطق عدل وأي عقل هذا الذي يقرر بأن رجلاً هذه سيرته وعلاقته مع النساء هو رجل شهوة أو زير نساء؟!

كما أن الرجل الذي ينقاد إلى الزواج إشباعاً لشهوة جنسية عارمة، يمتع نساءه من زينة الدنيا ومتاعها ومظاهرها بما يتفق وإشباع شهوته، ولا يسلمهن إلى شظف من العيش في المأكل والملبس والمسكن.. كما كان شأن محمد صلى الله عليه وسلم مع نسائه. وقد صح أنهن اجتمعن يرجونه من النفقة والمتعة ما يجعلهن في مستوى أدنى مثيلاتهن من نساء الصحابة. فتلا عليهن قول الله عز وجل: «يا ايها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً. وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً» (سورة الأحزاب الآيتان ٢٨ و٢٩). ووضعهن بين هذين الخيارين طبقاً لأمر الله عز وجل، ونظر إلى عائشة قائلاً: «لا تستعجلي في الأمر حتى تستشيري أبويك». فقالت: «أفيك استشير أبوي يا رسول الله؟ بل اختار الله ورسوله والدار الآخرة». وإنا لواجدون، بعد هذا، حكماً وأسباباً كثيرة لزواجه هذا الذي تجمع كله في السنوات العشر الأخيرة من حياته.. ولكن ألا ترى أن تجاهل هذه الأسباب كلها، واصطناع السبب الشهواني الذي هو أبعد ما يكون عن موازين المنطق والعقل، كما أوضحنا، إنه ظلم للحقيقة وأي ظلم، ومن ثم فهو جريمة إنسانية لا تغتفر، فكيف عندما لا تكون هذه الجريمة في حق انسان عادي من الناس، وإنما في حق من توج الانسانية بحضارة ورشد انساني لم تتمتع بمثلهما من قبل ولا من بعد؟!.. وما كان زواجه من امرأة زيد.. الخ.

والآن.. دعك يا أخ جلال من هذا الدفاع المتكلف عن الرواية والراوي.. ولكن حدثني، وقد تبين لك صدق ما أقول، فيما أعتقد. لماذا لم يستخدم سلمان روايته للتعبير عن هذا الحق الواضح المستبين بالأسلوب الفني الذي من شأنه أن يسبح بين أمواج الخيال، بدلاً من أن يستخدمها للتعبير عن نقيض هذا الحق، ظلماً وزوراً

وبهتاناً؟ ألا يمكن للرواية، لكي تكون فنية، إلا ان تهبط إلى السقط من الكلام والمرذول من الأوصاف والاتهامات؟! إذن فكيف يكون السبيل للتعبير (بأسلوب الفن الروائي) عن واقع انسان سما بيطولاته الاخلاقية والحضارية والانسانية العامة إلى أسمى أوج يمكن أن يبلغه إنسان؟ لعل الفن الروائي يقول عندئذ على لسان سلمان رشدي وأمثاله: آسف، فإن لساني الفني والبياني إنما يمكن التعبير به عن الساقطين والساقطات فقط، فذاك هو اختصاصي، وتلك هي ساحة اخيلتي وأحلامي! وما كان زواج الرسول من امرأة زيد إلا للتأكيد على عدم جواز التبني في الاسلام. ولو كان صلوات الله عليه كما أرادوا أن يصوروه من الشهوة، لكان باستطاعته أن يتزوج أجمل نساء عصره على الاطلاق، وإن يتسرى بالعديد من السبايا اللواتي جلبن من أقصى أطراف الأرض ومن مختلف الجنسيات.. ولكنه رغم اباحته ذلك للمسلمين، فإنه لم يبح ذلك لنفسه.. فأين هذه الشهوانية المزعومة؟!

هؤلاء الأدباء المولعين بالاستمناء الفكري وغير الفكري، إذا أرادوا البحث عن الاثارة الجنسية فإني أدلهم في التوراة على ما يشبع شهوتهم أكثر ألف مرة مما كذبوا على النبي.

أدلهم على لوط الذي تعاطى الخمرة مع ابنتيه فضاجع الكبرى في الليلة الأولى وحبّلها، بولد هو موآب الذي أصبح أبا الموآبيين، ثم شرب في الليلة الثانية مع ابنته الصغرى فحبلها بعمون، وصار أبا العمونيين.

أدلهم على داوود التوراتي الذي بنى بتسع وتسعين امرأة ومع ذلك كانت له ليلة مع امرأة قائده «ارميا» تنزى بالشبق (إذ ضاجعها تسع مرات).

أدلهم على سليمان التوراتي الذي تعرف على ألف امرأة ـ على ما

في كتاب العهد القديم ـ ولم يكتف بل وقع على كنتيه زوجتي ولديه في ليلة واحدة، بل عبد اله كل امرأة أحبها.

هؤلاء لا شهوة لديهم، ومحمد وحده من يجوز للناس أن يتندروا بشهواته أو أن تنحصر اساطيرهم وشاعريتهم فيها!؟

ألا تجد يا أخ جلال! هنا ما يثير الشك نوعاً ما؟ ولا حجة لنا بنجيب محفوظ (ورائعته؟!): «أولاد حارتنا» الذي فاز بها بجائزة نوبل، ألم تقرأها.. ثم ألم تلمح أنها ليست إلا تكراراً لما ورد في التوراة في سفر التكوين، وفي الأسفار التي جاءت بعده.. وفيها ذكر لموسى مع تنزيهه، وذكر للمسيح مع الغمز به، وذكر لمحمد مع جعله حشاشاً يتناول الحشيش عند اتباع المسيح. ثم يأتي بما يأتيه نتيجة الهلوسة. ثم لما جاء الاستعمار انقذنا بالعلم من كل هذه السخافات. سخافات الهلوسة المحمدية فقط! ألا ترى معي ان شطحاته هذه هي وحدها التي أهلته للفوز بتلك الجائزة، علماً بأن «أولاد حارتنا» أضعف كل ما كتب، وليس فيها شيء من ابتكاراته غير تغيير الأسماء. ولا علاقة لها بالشعب المصري وبمشاكله وليست حارته هنا حارة قاهرية أو أي مدينة مصرية. هل تجد أن «أولاد حارتنا» حجة على من هاجم سلمان رشدي، وقد هوجمت هي بشدة، ووجه الاتهام إلى نجيب محفوظ ومنعت طباعتها في مصر. إن «أولاد حارتنا» لا تختلف في شيء عن «آيات شيطانية»، بل لعلها أسوأ بكثير ولكن نجيب محفوظ لم يسم محمداً (مآحود) كما فعل سلمان رشدي. فغض النظر، ومرت الأمور، ولعل تهاون من تهاون هنا أيضاً، ليس إلا نتيجة لتهاونه بمحمد نفسه.

□ □ □

إن محمداً بن عبدالله هو أروع ما أبدعته هذه الأمة. ولو أسقط.. لسقطت تاريخاً.. وحضارة ومعنى.. وحاضراً ومستقبلاً. فلنتق الله

في هذه الأمة التي تكاد تزول لعدم تمسكها بقيم محمد واستغراقها بمثل تلك الترهات المدسوسة عليها وعلى محمد وعلى الفكر الانساني والقيم الانسانية. صحيح إن تاريخنا عرف العشرات من أمثال سلمان رشدي، ولكن إذا لم يقدر لنا أن نحاكم أولئك لموت أكثرهم، ولحصانة بعضهم.. فإن هذا لا يعني أن يترك سلمان رشدي وهواه.. وأنا معك بأن هذه الأشياء التافهة التي وصلتنا يجب أن تستأصل من الكتب التي أوردتها، والمحدثون الذين ذكروها، كائنين من كانوا، هم أعداء محمد وأعداء نهجه، مهما بلغت قداسة بعضهم عند بسطاء الناس ولدى بعض المتنفذين الذين يستغلون لصالحهم مثل هذه الأكاذيب. كثيرون يا أخ جلال من عملوا على ازعاج الرسول. وليس هنا أفضل من رواية اسوقها في معرض التدليل: فعندما طعن عمر رضي الله عنه، واحسوا بقرب وفاته تجرأ عليه بعضهم، ومن بين المتجرئين كان طلحة بن عبدالله التيمي فصرخ عمر فيه قائلاً: «ويحك أإنك لمستمر.. ووالله أن رسول الله قبض وهو غاضب عليك، وفيك نزلت آية الحجاب وآية أمهات المؤمنين».. وطلحة من العشرة يا أخ جلال.

أفلا ترى إذا، إن تلك الشنشنة قديمة وعريقة، وقانا الله منها؟.. وقد تنظمت وأخذت مفهومها التخريبي على أيدي كعب الأحبار وابن منبه وصولاً إلى الواقدي الذي كذبه الإمام الشافعي وغيره. ثم إلى الطبري الذي عرف بولعه بالتجميع وبالأخبار الغريبة.. ثم إلى ابن الكلبي حتى انتهى الأمر بصاحب الموقف الشجاع الدكتور حسن حنفي الذي أراد أن يكحلها فعماها ولم يزد على تأكيد تلك المقولة السخيفة. وأما توفيق الحكيم الذي تستشهد بشطحاته، فواحد من الذين اتخذوا النبي سخرية لهم في مسرحيته «محمد» عندما بشر خديجة وهي على فراش الموت بأن الله هيأ لها في الجنة بيتاً من قصب، لا نصب فيه ولا وصب تسكنه مع زوجاته الاخريات.

فتقول له عندها بمنتهى السخرية وهي تفارق الحياة: بالرفاه والبنين. وقد علم كل من له زاد من الثقافة ان هذا الحوار الدرامي باطل من أساسه، لا وجود له إلا في خيال توفيق الحكيم، أضف إلى ذلك ان المسرحية كلها لا تخلو مشاهدها وفصولها من مثل هذه السخرية الخبيثة بين الحين والحين، ويعدها النقاد لبساطة جهلهم خفة دم. ولحسن الحظ، فقد كشفت عمالته للصهيونية ولا سيما في سنواته الأخيرة، عفونة نواياه في كل هذا الذي دوّنه وافترى على التاريخ به. ثم جاء الطاهر بن جلون الذي فاز عام ١٩٨٧ بجائزة (كونكور) على روايته «ليلة القدر» لما فيها من سخرية بالإسلام على هذا الشكل:

«بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

بسم الله والحمد لله الذي أنعم عليّ بالسرور الكثير فاسكنته في السريرة الساخنة.

الحمد لله الذي هداني إلى هذا الجسد الرائع الذي يتجاوز قمة رغبتي.

فمن علاماته سبحانه، كان ذلك.

ومن سماحته ورحمته.

الحمد لله.

الحمد لك يا أختي! فقد غمرتني بعطرك، مكنتني من وركيك وارضعتني نهديك.

آه! يا اختي! استمري في اندفاعك نحوي ليتلاقى جسدانا في دغلك وينطفىء العطش.

الحمد لله الذي أرسلك إليّ ليلة القدر (السخرية من ليلة القدر) لأشهد وتشهدي معي عظمة الله التي تظهر باتحادنا عند هبوط الليل.

الحمد لك يا اختي إني أعبدك (انتهت عبادته لله).

لا تتوقفي ظلي افعلي».

ثم اكتملت المؤامرة بالصاحبين: نجيب محفوظ وادونيس. ولا داعي لذكر تباريهما في الاساءة إلى محمد. فالأول سجل هذا في روايته الفائزة «أولاد حارتنا». والثاني بمهاجمته القرآن، وقوله محاولاً الاساءة لمحمد ان التوراة أكثر فصاحة من القرآن.. فالقرآن ثقيل على قلبه (وهذا منطقي). ولم يتوقف ادونيس عن الاعلان في كل موقف عن استعداده لزيارة القدس الخ، فهذا هو الدور اليهودي الموكل إليه. وليس هؤلاء يا أخ جلال وحدهم الذين حاولوا النيل من محمد صلى الله عليه وسلم.. فما دامت اسرائيل والصهيونية قائمتين فإنهما واجدتان، دون شك، عشرات سلمان رشدي، كما اوجدتا من قبل، الواقدي، وكعب الاحبار وغيرهما ممن حاولوا النيل من تلك الشخصية الأولى في العالم، ولقد أكد مايكل هارت في كتابه (مائة أوائل) قائلاً: «إن اختياري محمداً للأولية في قائمة عظماء التاريخ قد يدهش القارىء ولكن محمداً هو الوحيد في التاريخ كله الذي فاقهم جميعاً».

ولكنهم، أي من حاولوا النيل من محمد، كانوا جميعهم:

كناطح صخرة.. يوماً ليوهنها..

فلم يضرها.. وأوهى قرنه.. الوعل

أما تبني الغرب لسلمان رشدي، فليس نتيجة لإهدار دمه، أو لكونه انكليزي الجنسية، وان بريطانيا قدمت الحد الأدنى المطلوب من أية

حكومة تحترم نفسها قليلاً، وان حكومة سوموزا كانت ستفعل الفعل نفسه. ما لنا ولهذا القول يا أخ جلال. ولا أقول أنا ان الغرب واحد. فهناك آراء متناقضة فيه، وهناك رجال فكر كبيرون وكثيرون، كتبوا عن محمد كأحد الشخصيات العالمية والانسانية العظيمة، بل وأعظم تلك الشخصيات، ونعدد منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الشاعر الفرنسي لامارتين الذي قال: «ولم يظهر قط، رجل كمحمد، عقد نية حول غاية فوق قدرة البشر، وهي هدم الخرافات القائمة بين الخلق والخالق ورد الرب إلى الإنسان. (لاحظ هنا ان هذا الكلام يناقض قولي الطبري والواقدي عن زلة الشيطان لمحمد ومدحه آلهة قريش). والفيلسوف الانكليزي توماس كارليل الذي أورد في كتابه «الأبطال» محمداً بعد الله مباشرة قائلاً: «لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدن من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى من يظن دين الاسلام كذباً».

والمؤرخ البحاثة ول ديورانت الذي قال: «وإذا حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس، قلنا ان محمداً من أعظم عظماء التاريخ. لقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت به في دياجير الهمجية حرارة جو لا تطاق، وجدب صحراء لا ينقطع». والعالم الاجتماعي غوستاف لوبون الذي يقول: «إنني أدعو إلى دين عربي قويم أوحاه الله إلى نبيه محمد فكان أميناً على بث دعوته بين قبائل رحل». والمفكر والفيلسوف الفرنسي فولتير الذي اعتبر: «ان في نفس محمد قوة عجيبة تحمل المرء على التفكير» (وذكر وقوفه وحده يدعو إلى الله ـ وذكر عظمة أخلاقه.. وكانت كما يبدو مغايرة لما وصفه به كل من الطبري وسلمان رشدي). وكارل ماركس الذي قال: «هذا النبي افتتح برسالته عصراً للعلم (النور والمعرفة)، حريّ ان تدون أقواله وأفعاله بطريقة علمية خاصة، وبما أن هذه التعاليم التي قام بها هي وحي

من علو، فقد كان عليه أن يمحو متراكماً من التبديل والتحوير في الرسالات السابقة وما أدخله عليها الجهلاء من سخافات لا يعول عليها عاقل». أما برنارد شو فقال في كتابه «زنجية تضحك»: «قطع محمد بعد المسيح بستمائة عام خطوة إلى الامام ضخمة بل هائلة، بقضائه على الوثنية الصماء العمياء ونقله الدنيا آنذاك إلى وحدانية متنورة. والاسلام هو الدين الوحيد الذي يملك الاستعداد للتلاؤم ولمواجهة الحالات المتنوعة والصور الحياتية المتغيرة، ومواكبة العصور المختلفة، وإنني أتنبأ ان دين محمد سيعم اوروبا غداً». وآخرون كثيرون أمثال الكاتب الأميركي اندريه وليامز.. والكاتب الروسي ليوتولستوي، واللورد هيدكي، ومونتغمري وايد، ومايكل هارت، وغيرهم وغيرهم.

ولا أقول إن الغرب اليوم، كله واحد. فأنا لا أعتقد أن الصهيونية العالمية قد هيمنت بتفكيرها على الغرب هيمنة كاملة أو شبه كاملة.. ولكنني أقول إن القوانين كلها لدينا، ولدى كافة دول العالم، تعاقب كل من يسيء إلى رئيس دولة أجنبي، أو علم دولة أجنبي، أو معتقد بلد أجنبي. فإذا كان الغرب كما ذكرت غير راضٍ عن كتاب آيات شيطانية (أقول الغرب الحاكم) أما كان عليه أمام هذه الثورة العارمة لدى المسلمين في كل أصقاع الأرض، أن يطبق تلك المادة على سلمان رشدي؟ بل دعك من هذا، أما كان على الحكومة البريطانية بالأخص، أن تصدر على الأقل استنكاراً لقيام أحد رعاياها بالاساءة إلى الحقيقة وإلى الأصحاب؟

□ □ □

إن الحكام الذين سكتوا ولم يقرظوا الكتاب.. إنما يفسر سكوتهم يا أخ جلال بنوع من الاقرار بمضمونه لا أكثر ولا أقل.. ثم ان تاتشر لم تحم سلمان رشدي كمواطن انكليزي، بل حضنته بضلوعها

رغم مواقفها العنصرية وكراهيتها للهنود. وقد وزعت كتابه، ودافعت عنه، لا لأن الواجب يقتضي ذلك، بل لأنهما يعملان لصالح الصهيونية. فتاتشر زعيمة الغيتو اليهودي في بريطانيا. وعندما عاتبتها بمقال، نشر في جريدة تشرين على موقفها المعادي لسورية، بادرت الخارجية البريطانية إلى رفض منح سمة دخول لابنتي ناهد المقيمة في باريس احتجاجاً على المقال. فأين الحرية في بريطانيا يا أخا العرب؟

أضف إلى ذلك ان دار النشر قد دفعت مبلغاً كبيراً للكاتب قبل نشره الكتاب وقبل مهاجمة المسلمين له ولمؤلفه، أي قبل أن يعلم به أحد، وقبل تلك الضجة الاعلامية التي رفعت سعره. وقد دفعت منحة التأليف للكاتب أكثر بخمسين ضعفاً مما لو كان الكاتب برنارد شو، أو جان بول سارتر. ولئن وجد من شتم سلمان رشدي أمثال نورمان تبيت، فأنا قلت منذ قليل ان الغرب ليس واحداً وفيه من المتناقضات ما فيه، ولكنني لا أريد أن الحق بك وراء تحليلاتك عن أسباب ذلك، لأنك وأقول لك الصدق، لا يمكنك أن تقنعني بأن الرجل شتم سلمان رشدي لأنه تفوق على الإنكليز في ميدان فخرهم الثقافي الأول، أي الأدب الإنكليزي، وفن الرواية تحديداً في كتابه آيات شيطانية. أنا لا أقول باستحالة ذلك. فالهنود ذوو حضارة قديمة جداً.. كانت عندما لم تكن بريطانيا أساساً في الوجود (المهابهارتا) اسطورة الأساطير وملحمة الملاحم. (والكاماسوترا) معلمة نشيد الأنشاد الذي لسليمان، فلا مانع من أن يتفوق أحدهم على أي بريطاني ولكن ليس سلمان رشدي في كتبه آيات شيطانية، لضحالة الكتاب وتفاهته شكلاً ومضموناً يا أخ جلال.

أنا معك يا أخ جلال في كل ما كتبته عن الغرب، ومعك في كل

ما كتبته عن استغلال الشرق والجاليات الاسلامية لهذا الكتاب. ولا أقول إنه «أي الكتاب لم يهاجم تلك الجاليات مستحقة ذلك، ولا أنفي هجومه على الغرب، هذا الهجوم الناعم الذي لا يثير ولكني لست أنا بشأن هذا كله، ولست بشأن استخدام سلمان رشدي لبعض الحكايا التافهة التي أوردها الطبري والواقدي وكعب الاحبار وغيرهم للتشكيك بنبوة محمد. فقد وردت تلك الحكايات واستنكرها كبار المسلمين، ولم يستنكرها بعضهم رغم أنها لا تعتمد على سند صحيح في الأصل. ولكنني لست أيها الأخ مع امتهان محمد والشطح به اسطورياً وروائياً بحيث تجره هند من السوق وهو سكران غائب عن رشده وتمنحه جسدها دون أن يعرف فيضاجعها دون أن يحس، ولا بتسميته (ماهود) أي كلب صيد، ولا بقوله للفرنسيين إنكم تسمونه ماهوميت وأنا اسميه مالونييت. أنا أيها الأخ جلال لا أبحث عن قصص سلمان رشدي الأخرى «أطفال منتصف الليل» ولا «العار» ولا أبحث في الاسلوب الذي اتبعه في كتابته، ولا بالجوائز التي أخذها، ولكنني أبحث في اصراره على ازدراء محمد واظهاره بمظهر التافه الذي يخدعه أي كان في حين أنه لا يمكن أن يتعدى واحداً من اثنين: أما ان يكون نبياً وفي هذه الحال فالأمر كله بيد الله، وأما أن يكون غير نبي، وعندئذ يكون رجل فكر نادراً وشخصاً كبيراً مملوءاً بالحكمة، وعندئذ، أؤكد لك أن أي شخص في هذه الحالة لا يستطيع أن يضحك منه وأن يغير ما يقول ويحكيه.

ثم لا أقبل أن تشوه شخصية علمية واسلامية كبيرة كشخصية سلمان الفارسي الذي انطلق منذ صباه يبحث عن الحقيقة، فما وجدها في اليهودية ولا النصرانية. ولم يجدها قبل ذلك لا في المجوسية ولا المانوية ولا الصابئة حتى لقي محمداً فاستراح إليه وألقى هناك عصا الترحال بعدما أدرك أنه وصل إلى نهاية المطاف.

وكان ان جعله محمد من أصحابه المقربين قائلاً للناس: «إن القربى هي قربى المعرفة والدين. وان سلمان منا أهل البيت وليس أقرب الأقرباء إن لم يكن على ما نحن عليه». ولا مجال هناك لدمج شخصية سلمان العارف المؤمن بشخصية عبدالله بن أبي سرح المنافق، لأن ذلك ليس شطحة وإنما هو شطحة الشطحات. ولئن عاد سلمان إلى موطنه كما تقول، فإنه لم يعد من تلقاء نفسه، وما كان ليترك موطن الوحي لو لم يوله عمر المدائن ويلزمه بتلك الولاية. وصادف أن مات فيها وهو وال عليها. وأما أكذوبة مشاركته للرسول في الوحي كما ذكرت نقلاً عن بعض الروايات التراثية، فانني أقول إنه لا يعتد بمثل تلك الأمور لا بأقوال عبدالرحمن بدوي ولا بأقوال سواه، وليس في كل هذه الأراجيف إلا غرض واحد هو التشكيك بنبوة محمد. وإذا عدنا إلى ما قيل من تحوير أقوال محمد من قبل كتبة الوحي، فإننا حتى ولو اعتبرنا محمداً غير نبي بل رجلاً جاء بتلك التعاليم.. فإن هذا التصور أبعد ما يكون عن الحقيقة. فقد كان الصحابة جميعاً تجاهه كالتلاميذ ينهلون من علمه، ولم يكن أحد يستطيع أن يلعب تلك اللعبة القذرة من التحوير فيما جاء دون أن يكشفه وبالفعل لقد اكتشف هؤلاء وفضحهم.

هذا، وانني لا أقبل منك اطلاقاً قولك بأن استعمال لفظ (مآحود) من قبل سلمان رشدي ليس إلا من نوع تبنيه لهذا الاسم على سبيل تأكيد الذات أي بدلاً من أن يحط الاسم أو الوصف التحقيري من قدر المسمى، يعمل المسمي على رفع شأن الاسم أو الوصف، وتحويله إلى ميزة عالية وخصلة حميدة وإلى موقع قوة جديد. يا أخ جلال.. ان محمد بن عبدالله ليس عنترة ولا زنجياً ليعيّر بسواده. ولا يقبل من أحد ان يطلق عليه أي لقب من هذا النوع، إنه فوق الألقاب كلها. فمحمد قد اثبت من هو منذ القديم

وليس موضع اختبار الآن ليسمى (ماهود) أي كلب صيد.. وكفى بهذا الاسم وحده ليكون عنوان الازدراء فكيف بما فيه بعد ذلك. ثم كيف تتجاهل وأنت المثقف الكبير أن جد النبي عبد المطلب هو الذي أطلق عليه اسم محمد وقال: «لقد سميته محمداً لأنني أردت أن يكون محموداً في الأرض كما في السماء».

وبعد، ألم تقرأ السخرية من نساء محمد وتسميته الساقطات بأسمائهن، لاستثارة بعض التجار بأسمائهن، الذين كانت نساء النبي يثرنهم جنسياً، وإن ذلك نجح نجاحاً باهراً فزاد عليهن الطلب بنسبة ٣٠٠٪؟

هل هذا أيضاً لصالح محمد؟

وهل تعليمه الناس كيف يلوطون.. لصالح محمد أيضاً؟

ثم اتهامه بالسكر وللمته من قبل هند كما ذكرنا وتنبيهها له بغنج وبحزم أن يأتيها دائماً بدون عقله. هل تريد أن أسترسل؟ وهل هذا كله تكريم لمحمد؟ وهل يعقل أن تكون أنت بالذات ممن يكرم محمداً ثم تركن إلى وصفه بهذه الأكاذيب القذرة، إذن فأي فرق بقي بين الشتائم والتكريم؟

بكت قريبة لعمرو بن ود العامري عمراً فقال:

لو كان قاتل عمرو غير قاتله

لكنت أبكي عليه دائم الأبد

لكن قاتله من لا يعاب به

من كان يدعى أبوه بيضة البلد

أرأيت.. لم تشتم علياً لأنه قتل أخاها، ولكنها فخرت بالقاتل..

ولعل القرشيين كانوا يفخرون بمحمد أيضاً عند سواهم ولا يرغبون بأن يحطوا من قدره قيمة أو نسباً رغم العداء الشديد له.

بقطع النظر عن القيمة التاريخية لكثير مما اوردته، شعراً ونثراً، كبرهان على ان في التاريخ القاصي أو الداني، من عارض المقدس بل سعى إلى تمزيقه بكل ما يملك ـ أقول بقطع النظر عن ذلك كله، فإنه ما من عاقل، فضلاً عن مثقف ـ يا أخ جلال ـ إلا ويدرك أن في هذا الكون ما هو مقدس. وإلا فلا يصح للانسان أن يتصور سعيه إلى أي غاية أو هدف. ألست توقن أن في هذا الكون حقاً وباطلاً؟.. وهل تشك في أن كلاً منا يجب أن يدافع عن الحق ويقاوم الباطل؟ وهل تقديسك للشيء، يعني أكثر من التمسك به والدفاع عنه؟ وهل التأبي على تقديس الحق إلا تعبير غير مباشر عن تقديس الباطل؟ وهذا كله، بقطع النظر عن وضوح الحق أمام بصيرة الانسان.. أو عن التباسه لديه بالباطل. ولعلك لا تجهل، وأنت عربي، ان تقديسك للشيء، يعني تنزيهه عن السوء وعصمته عن الخطأ؟ فهل علمت أن شيئاً غير الحق أولى منه بالتقديس، أي التنزيه عن السوء والخطأ، وإذا كان في الناس من يقول: «ولكنني لا أكاد استبين الحق من الباطل»، فإن أبسط أنواع الحق بالنسبة إليه، هو أن يسعى سعيه الحثيث مستعيناً بحرية الفكر وسائر وسائل البحث والنظر لمعرفة الحق الملتبس عليه أو الغائب عنه، وتميزه عن الباطل المتسرب إليه. أي ان الحق بالنسبة إلى هؤلاء الجهال هو العلم. وهذا ما لا يرتاب فيه أحد.

□ □ □

كثيرون هم الذين يجمعون أمام أبصارنا غشاء من مواقف المعارضة الهجائية، العقلانية منها والساخرة من كل ما هو مقدس، كي يحملونا بذلك على إبعاد سمة التقديس عن الإسلام وكتابه

ورسوله، وحجتهم في هذه الدعوة أن يتيسر لهم أو لنا، الاقتحام إليه بالنظر والفحص والنقد. وإننا لنقول لهم: أنها في أصلها دعوة سليمة، ولكنها جاءت متأخرة جداً. فلقد اقتحمنا إليه بالنقد والتقلب وكافة وجوه الافتراضات عنه، قبل ان ينبهونا إلى ذلك بأي دفع أو تجرؤ. تماماً كما اقتحم السبيل ذاته كل فرد من الصحابة وتابعيهم من قبل. وما يقيننا اليوم بأن هذا الاسلام بكتابه المنزل ونبيه المرسل حق ثابت، ومن ثم فهو داخل في حصن التقديس، الا القرار الأخير الذي جاء نتيجة لرحلتنا العلمية الناقدة الطويلة. بل ان بوسع هؤلاء الناس أن يعلموا أن أولئك الصحابة الذين أصبحوا مثال التقديس للإسلام ورسوله، كانوا قبل ذلك مثال المعارضة القاسية، بل الدامية بالنسبة إلى كثير منهم ودونك فانظر إلى ترجمات عمر، وخالد، وعمرو، وعكرمة، ومصعب، وعديّ بن حاتم، وجل الصحابة الآخرين، تجد أن إشراقة الإيمان في حياتهم إنما تفجرت من أنحاء ظلمات تلك المعارضة، بل المحادة والمخاصمة! غير أن المعارضة التي كانوا يمارسونها، والتي نؤمن بها بدورنا، إنما هي منهج نقدي للوصول إلى معرفة الحق ثم الانضباط به. أي لم تكن المعارضة هدفاً (مقدساً) لهم يقبعون منه في سجن أبدي لا محيص لهم عنه.. كما يحبه لنا هؤلاء الذين دأبهم التنكر لقداسة الحق بحد ذاته، مهما ثبت لهم أنه الحق والتبتل في سجن معارضته ومقاومته مهما ظهر لهم أنه باطل من الفعل أو القول.

والآن، وبعد أن أوضحنا هذه الحقيقة التي لا يجهلها مثقف، نعود إلى النصوص الشعرية والنثرية التي جمعتها من هنا وهناك، والتي تتضمن معارضة القداسة، على وجه السخرية أو العقلانية، والتي يدخل أكثرها في باب الدس والتلفيق التاريخي، كما سنوضح بعد قليل - نعود إلى هذه المواقف والنصوص على فرض صحة أخبارها، لنسألك يا أخ جلال: أفيصح أن تكون هذه المواقف بحال من

الأحوال برهاناً على انه لا يوجد إذن في هذا الكون حق يستأهل التقديس؟! إذن فما أيسر أن يزهق الحق الراسخ ويتم القضاء عليه بسخرية عابرة منه أو بتجاهل عارف له عن طريق مقاومته بسلاح الباطل. أمنطق هذا يا أخ جلال؟!.. بل قل لي، وأنت الباحث الحضاري المثقف، أفيمكن أن تتنازل عن حقك في الدار التي تملكها أو الشهادة العلمية التي حصلت عليها، وأن تستخذي في دفاعك القدسي عنهما لمجرد أن ترى حفنة من الساخرين أو المنكرين أو المتجاهلين لهذا الحق الذي هو ثابت لك؟!

إذن، ما علاقة وجود عابثين، أو زنادقة أو جاحدين، أوغلوا في الباطل في وقت ما، بالحق الذي هو ثابت ثبوتاً ذاتياً مستقلاً، بقطع النظر عن النجاح أو عدم النجاح في العثور عليه؟ وكيف يتأتى القول بأن علينا أن نجعل من العبث حجة لإزهاق هذا الحق؟! هذا، ولعلك إن عدت بشيء من التنقيب والتحقيق في كل هذا الذي نقلت من سخرية بالاسلام أو القرآن، لعلمت أنها فصول من الكلام الحاقد حيكت من قبل زنادقة في الظلام، ثم ألصقت بأبطال وهميين لا وجود لهم. هذا على أننا لسنا من تخليط عبد الرحمن بدوي في شيء، وما أكثرها وما أطول الحديث عنها لو أردنا الخوض في ذلك.

ما كان ينبغي أن يفوتك يا أستاذ جلال، ما هو ثابت ومقرر في تاريخ الأدب العربي ومصادره، من أن أناساً جاؤوا مع فترات متقطعة من التاريخ، توفر لديهم حب المغامرة، وآنسوا في ملكاتهم القدرة على معارضة القرآن، ولكنهم حذروا الفضيحة والسخرية، وخافوا أن ينتهي أمرهم إلى مثل ما انتهى إليه أمر مسيلمة من سخرية الناس به وتسفيههم لعقله، فأخذوا يعارضون بعضاً من سور القرآن على تكتم وفي نجوة من الناس. ثم إنهم لما عادوا إليه بالنظر

والتأمل، فوجدوه غثاء لا قيمة له، وكلاماً لا طعم فيه ولا معنى له، رأوا ان يخرجوا به على الناس، بعد ان يلصقوه بمن خطر في بالهم من مشاهير الأدباء والكاتبين.

من هذا القبيل، ما نسب إلى ابن المقفع من أنه اشتغل بمعارضة القرآن مدة ثم أقصر عن ذلك وتركه، ويتفق جل المؤرخين للأدب العربي على أن الأمر إنما الصق به الصاقاً. يقول الرافعي في كتابه تاريخ آداب العرب: «وإنما نسبت المعارضة لابن المقفع دون غيره، من بلغاء الناس، لأن فتنة الفرق الملحدة إنما كانت من بعده، وكان البلغاء لا يمترون في اعجاز القرآن وإن اختلفوا في وجه اعجازه. ثم كان ابن المقفع متهما عند الناس في دينه، فدفع بعض ذلك إلى بعض وتهيأت النسبة من الجملة»(١).

ومن هذا القبيل أيضاً تلك الكلمات التي نسبت إلى أبي العلاء المعري، وقيل أنه عارض بها القرآن، وهي من أتفه ما يمكن أن يصوغه انسان ركيك اللسان والتفكير، وأن بينه وبين نثر المعري فرق ما بين السماء والأرض.. قالوا: «ولما قيل له ان كلامك هذا لا يبدو فيه شيء من رواء القرآن واشراقه أجابهم: دعوه تصقله الألسن في المحاريب أربعمائة سنة، ثم انظروا كيف يكون!».

وأنت يا أخ جلال، فما ينبغي أن تغفل عن أنه ما من متأمل عاقل، إلا ويدرك براءة المعري من هذا الهراء، ومن هذه الطريقة الغبية في الدفاع عن هذا الكلام، لأسباب واضحة، من أهمها:

أولاً: إن المعري لم يكن من الجهل بالواقع والتاريخ إلى درجة أن يتوهم بأن الذين سجدوا لبلاغة القرآن، من العرب المشركين

(١) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، ج٢، ص ١٨٣.

المسلمين في عصر محمد عليه الصلاة والسلام، لم يفعلوا ذلك إلا بعد ان صقلت تلك الآيات اسماعهم أربعمائة سنة!..

ثانياً: إن المعري عرض في كتابه «رسالة الغفران» لسخف جاء به ابن الراوندي، في كتاب له سماه «التاج» وهو سخف يشبه هذا الذي ألصقوه بالمعري مما نحن في معرض حديثه. فتناول المعري تاجه هذا ومزقه بلسانه وقلمه شر ممزق. ثم تحدث عن القرآن حديث العاقل الذي يكرم نفسه من حيث يوقفها عند حدها، ويؤكد ان لا مطمع لأي معارضة أو تقليد للقرآن، لأي انسان مهما سما في قدراته وطاقاته العلمية والبلاغية. وإليك نص كلامه في ذلك يا أخ جلال:

«.. وأما ابن الراوندي، فلم يكن إلى المصلحة بمهدي، وأما «تاجه»، فلا يصلح أن يكون فعلاً، ولم يجد من عذاب وعلاً ـ أي ملجأً ـ ويجوز أن ينظم تاجه عقارب، فما كان المحسن ولا المقارب وهل تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أف وتف وجورب وخف. قيل وما: جورب وخف؟ قالت: واديان في جهنم..». إلى أن قال: «واجمع ملحد ومهتد وناكب عن المحجة ومقتد أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد (صلعم) كتاب بهر بالاعجاز، لقي عدوه بالارجاز، ما حذي على مقال، ولا أشبه غريب الأمثال ما هو من القصيد الموزون ولا الرجز من سهل وحزون، ولا شاكل خطابة العرب، ولا سجع الكهنة ذوي الارب. وجاء كالشمس اللائحة نوراً للمسرة والبائحة «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون». وان الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون، فتكون فيه كالشهاب المتلألىء في جنح غسق، والزهرة البادية في جدوب ذات نسق، فتبارك الله احسن الخالقين»[٢].

(٢) رسالة الغفران، ٤٧٩ و٤٨٠.

قل لي يا أخ جلال: أفيمكن فيما قد يتصوره عقل عاقل، أن يجرد المعري هذه السياط الملهبة على ظهر ابن الراوندي، ثم يعمد فيضع هو أيضاً ظهره تحت لهيبها؟ ولست أدري كيف غاب عنك هذا النص الذي يقدس به المعري القرآن أبلغ تقديس، وهو مثبت في أشهر كتاب له ولا يرتاب مثقف في نسبته إليه، ثم وقعت بدلاً عنه على ما قد نسب إلى المعري زوراً وبهتاناً، وليس له أي ثبت علمي، ولا مصدر توثيقي!!.. وبعد، فليس من عاقل في الدنيا لا يعلم أن هذا الكون فيه حق وباطل، وأن رسالة الإنسان في الحياة التعرف على الحق ثم الدفاع عنه، سم ذلك تقديساً أو سمه بما شئت.. المهم أن هذه مهمة الانسان في الحياة. ولا شك ان البحث عن الحق والدفاع عنه لا يتمان عن طريق هذه الأخيلة المرذولة الساقطة التي تمزج إلى درجة التمييع والتذويب، بين الحق والباطل.

وتحضرني هما كلمة لبسكال يقول فيها: «الناس ثلاث فئات: فئة بحثت عن الحق فعرفته فاستمسكت به، وفئة جادة في البحث عنه، وفئة لم تعرفه ولا هي جادة في البحث عنه. فهذه الفئة ثقل وعالة على الانسانية كلها».

وبقطع النظر عن سلمان رشدي وروايته، فإني أتمنى لك ـ وبكل تقدير وحب ـ أن لا تكون عالة على الانسانية ولا تتطوح في الضباب. أما إذا كات عيناك على جائزة «نوبل» فإن نصيحتي لك لن تساوي جملاً وإنما ستغدو سراباً في سراب.□

(*) للعماد طلاس حوالي ٣٥ مؤلفاً من ابرزها: **الاستراتيجية الاميركية الجديدة. الثورة العلمية التقنية وتطور القوات المسلحة. المصطفى من احاديث المصطفى. رسالة الاسلام. فطير صهيون. الكفاح المسلح في وجه التحدي الصهيوني.. زنوبيا ملكة تدمر. سيف الله (خالد بن الوليد). كذلك قال الاسد. مرآة حياتي (العقد الأول). مرآة حياتي (العقد الثاني). موسوعة الورود. تراتيل. ورد الشام. رد على الشيطان.**

[redacted]

الأدمغة والرصاص

بين محكمة الظلام
وازمنة الهلام

محمد المير احمد

كاتب من سورية

إنها دعوة لا يدعي صاحبها ابتداعها، ولا ابتكارها، ولا التفنن في صياغتها اللغوية، ولا تزيين أسلوبها المعروضة به وزركشته.

إنها دعوة إلى الحوار المعرفي، إلى الجدال والتعارف. دعوة عقلٍ لعقل وفكر لفكرٍ وكلمةٍ لكلمةٍ، دعوة جاوزت التجريح والتزييف وتمويه الحقائق وآثرت كشف الحقيقة بمنهجية موضوعية تستند إلى الواقع والتاريخ. دعوة توجهت إلى القارىء والكاتب والمفكر والمثقف، يطلقها داعيها بدافع واجبه الاخلاقي كمثقف تجاه كل ما من شأنه أن يجعل آفاق المعرفة تمتد أمام العقول الموهنة، ويدفع الطغيان عن العقول النيرة التي ما تزال تعاني هجمات القوى الظلامية الهدّامة، الساعية إلى عرقلة كل مسوّغات التحرر والحرّية، تحرر الإنسان وحرية الفكر والابداع.

إنها دعوة وإقبال إلى من أقبل وإلى من أدبر، وتذكرة لمن نسي ولمن تناسى وتجاهل، دعوة لا تبغي الحديث عن امرىء أو آخر هجاءً وقدحاً وذماً أو مديحاً وإطراءً، بل تبغي الحوار المعرفي بين عقلٍ وعقلٍ كلاهما يساهم في الإلقاء والتلقي بآن معاً.

لن أنهج فيما أدعو إليه، وفيما أتحدث به، منهجاً سجالياً يفصل

الفكر عن الواقع ويبتسر الواقع ويجزئه، ويتخذ من الجزء، مشكلة مستقلة معزولة، بالتضخيم والتهويل بغية جر القارىء إلى مزالق استلاب النص، فيبتعد عن القراءة الصحيحة والتمعن الهادىء والدقيق فيه، ويصاب بالشطط والخدر فينزاح عن الرجوع إلى المصادر المعتمد عليها، ما أمكن، بل إنني سأقوم باتباع منهج نقد موضوعي يتيح للعقل بأن يباشر حريته بكل استقلالية، ليصل إلى قراءة سليمة يتناول من خلالها النص كما يتراءى له فيقتنع به أو لا يقتنع، يقبله أو يرفضه بكامل حريته، وذلك وفق شروط الحوار المعرفي التي ترجو الحقيقة والعقلانية والموضوعية. وبالتالي ستتحقق رغبتي في أن يقوم القارىء، بما وصل إليه من تطور، بالمشاركة الفاعلة اللامنفعلة، والمعطاءة بقدر ما هي آخذة. بعبارة أخرى تتحقق رغبتي بالتعامل مع القارىء كمتلق إيجابي مشارك لا كمتلق سلبي محايدٍ لا موقف له.

□ □ □

ينفهم النقد في أنه التحليل الدقيق الواعي والصريح للشيء، وتفكيكه وتقسيمه وتجزيئه، ثم إعادة تركيبه وتوحيده وربط أجزائه، بقصد رؤية مواطن الضعف والقوة، الوضوح والغموض، المعقول واللامعقول، وبالتالي تفنيد الخطأ والركاكة والهشاشة، وتقويم الاختلال والاهتزاز، وبيان الصواب بالكلمة الحقّ والمنطق السليم. فالنقد حوار معرفي خلاق، نقاش سجالي وجدال، تعارف وتخاطر وتخاطب، إنه حوار وانتاج عقلي وهو بشقيه الموضوعي والذاتي، غاية للتجدد الدائم، وضرورة معرفية وحاجة للعقل العربي، ودافع لتطوره. كما أنه خطوة ملحة لا بد منها لتجاوز تطور عقل النقد في الثقافة العربية المعاصرة.

لكن النقطة الجديرة بالأهمية لا تكمن في انتشار النقد في الساحة

الثقافية أو انحساره فحسب، بل في الكيفية التي يتناول النقد بها أيضاً. فالغالب من مفكرينا ومثقفينا يتناولون النقد هجاءً أو مدحاً، تجريحاً وتعداداً للعيوب، إطراء وتعداداً للمحاسن، تزييفاً للحقائق وتحريفاً للواقع، إسفافاً للقول وتسطيحاً للموضوعات؛ واقعين تحت وطأة التعصب والعقل القياسي، مندفعين بالتزمت والقوالب الجامدة والأحكام الجاهزة والفكر الأحادي والرؤى الدوغمائية؛ متقوقعين ضمن نزاعات شخصية ونزوات نرجسية وحزازات لا تصنع فعلاً إيجابياً، بل لها دور هدام وتأخري لوظيفة النقد، من حيث انه حوار عقلاني يساهم في تقدم الفكر وانبنائه.

إن الوضع الراهن لثقافتنا ومثقفينا يؤكد افتقارنا إلى المنهجية الموضوعية في النقد، ولم يأت هذا الافتقار من فراغ وإنما هو نتيجة ظروف «سياجتصادية» يعيشها المجتمع العربي على كافة مستوياته. ولسنا بصدد نقاش هذه الظروف المعقدة والشائكة التي أفرزت، ما زالت تفرز، واقعاً معاشاً مرتبطاً بواقع سالف له، عبر سلسلة تبادلية باستمرار من المعطيات.

إثر هذا الافتقار غابت ديموقراطية الحوار وحريته، وهزلت موضوعيته أمام المدّ الهائل من مركبات النقص والعقول المريضة من جهة، وهجمات القاصرين فكرياً وعقلياً، في سياق هذه المرحلة المتردية سياسياً على الأخص، على كل الدعوات، مع اختلاف مشاريعها الفكرية، إلى الحرية الفكرية؛ وانشغالهم، عن وعي منهم أو عن غير وعي، في تقييد حرية المثقف والفكر والإبداع من جهة ثانية.

إنني إذ خوّلت نفسي بتبني منهجية النقد الموضوعي مع سبق الإصرار، فأنا أدّعي على ضوء ما قلت بعبارة مختصرة التالي: إننا بحاجة اليوم إلى حوار نقدي موضوعيٍّ ديموقراطيٍّ حرٍّ، حوار

يحترم الناقدُ فيه المنقود بتبادليتهما، كما يحترم الملقي فيه المتلقي بتبادليتهما أيضاً. فنحن أحوج ما نكون إلى ذلك في هذه المرحلة التي تتناطح فيها الأقلام، مشرقة مغربة، متناسية ديموقراطية الحوار، مدججة بفظاظة الطرح وركاكة الحجة. مرحلة تتشارس عبرها العقول واقعة تحت تأثير عصبية الرأي والنزعات الشخصية موهمة بالقياس والاطلاق والإيديولوجيات الكونية الفقيرة.

وليسمح لي القارىء الكريم أن أستشهد ببعض ما قاله الشيخ عبدالله العلايلي (صاحب الأعمال الكبرى في نقد علم اللغة العربية في عصرنا «المعجم الكبير»، «المرجع» «أين الخطأ» «خديجة الكبرى»). فالشيخ العلايلي يعتبر أن «من ينقد عليك هو كمن يؤلف معك، ومن ينقد عليك هو كمن يعمل معك»[1]. وهو يتعامل مع القارىء كمتلق فاعلٍ، له في الأخذ ما له في العطاء: «وأنا حين أقول القارىء لا أعني متلقياً نصيبه في الأخذ دون نصيبه في العطاء فالقارىء بما انتهى إليه تطوره، وبما انفتح عليه من حاجات، هو الذي يملي فيريك وجهة المسير، ويضع خطة الطريق»[2].

والمطلق غير قابل للأخذ، فالقضية من قضايا العقل محلولة كانت أم مفسرة تبقى مسألة خاضعة لعلم العقل المستمر. ان الإطلاق والتعصب والتزمت لقادرة بالضرورة على إفقاد الصراع الفكري روعته وجلاله: «ولكم كان موفقاً المنطقي القديم، يوم أطلق على القضية المحلولة أو المفسرة من قضايا العقل، كلمة «مسألة ومسائل».

(١) مجلة الفكر العربي، العدد (٧٢)، نيسان/حزيران (أبريل/ يونيو)، ١٩٩٣ السنة (١٤) / (٢). «النقد والعقل النقدي» من ينقد عليك هو كمن يؤلف معك» الشيخ عبدالله العلالي. ص (٩).

(٢) المصدر نفسه، ص (١٠).

لكأنه يشير إلى أنها بالحل أو بالتفسير لم تنته، وإنما ابتدأت محلاً لعمل العقل المستمر. وعلى هذه السنن مضيت أؤكد: أن سبيلي هو العرض الخالص لجملةٍ من التقديرات، دون ما تحكم لأني أعده إغفالاً للعقل العام وتغريراً بالأفئدة المتفتحة، ودون ما تحد، لأن الصراع الفكري يفقد روعته وجلاله في عصبية الرأي ونزعات الشخصية»(٣).

□ □ □

إن العقل العربي يقف الآن أمام الامتحان الأصعب. وعليه فلا بد له من أن يثابر ويعلن استقلاله يحاور ويناقش ويقرر ويقاوم، ليس الخضوع للجمود والديماغوجية وديكتاتورية الحوار والنقد المتعصب، وإنما بتبني النقد الذاتي والنقد الموضوعي ديموقراطية الحوار، وبالتوجه إلى الاحترام الدائم للقارىء والمحاور أولاً وأخيراً. ولكن لماذا الامتحان الأصعب؟ أولا لماذا هو امتحان؟ لأن العقل العربي عبر مسيرته بطولها وعرضها يواجه امتحانه وما زال، وفق ما اقتضته التحولات المتعددة والمتنوعة التي شهدتها المنطقة سياسياً وثقافياً وفكرياً واجتماعياً واقتصادياً وسلطوياً. وثانياً لماذا هو الأصعب. لأن عدوّ هذا العقل تضخم وتضاعف وازداد حجمه، وتعددت أساليبه وتنوعت أشكاله ومضامينه، واضطرمت نار سعاره وعدوانيته، فاستشرس وهاج وماج بصورة لم يسبق لها مثيل.

من هنا لإزالة الغمامة عن صورة هذا الامتحان الأصعب بتصوري، كان لا بد لي من عرض الحقائق التالية بصورتيها الوصفية التقريرية والتحليلية:

(٣) المصدر نفسه، ص (١٧).

ـ الحقيقة الأولى: حوارية العقل والرصاص

يمتد خط دموي يربط بين ظهور السلطات الديكتاتورية وانحسار المدّ الديموقراطي وتتالي الهجمات الأصولية البربرية وانتشار الذهنيّة الدينية المتزمتة. هذا الخطّ الدمويّ لم يكتف بالحصار المتعدد الأساليب للأدمغة بل تعداه واصلاً إلى التصفية الجسدية وكان صراع من أجل البقاء، فالعقل عدوّ الرصاص، والرصاص عدوّ العقل والغلبة للأقوى! والكلمة النهائية للمنتصر! إنها معركة العقل من أجل الحقيقة والحرية، وهما المقولتان اللتان تهددان وجود قوى الظلام والايديولوجيات الغيبية، هذه القوى التي لم تقف عند حدود لتحقيق انتصارها والوصول إلى غاياتها التدميرية وأهدافها التخريبية، وإنما تجاوزت كل حد يمكن للعقل البشري تصوره في فترة شارفت اختتام القرن العشرين. يُطلق مكوك فضائي في بلد ما لتحقيق تجربة علمية ما. وفي المقابل تخرج رصاصة من بندقية الطغيان فتقتل سهيل طويلة أو مهدي عامل، أو حسين مروة أو ناجي العلي، وتغتال فرج فودة ثم تصادر مؤلفاته إنها مفارقة لا تثير الاستغراب ولا التساؤل، وإنما تثير السخط والحزن والاحتجاج والرفض.

يمتد هذا الخط الدموي علناً وسراً من المحيط إلى الخليج. واصلاً إلى الكثير من بلدان العالم ويسقط شهداء الفكر والعقل المتفتح في بلاد لم يعرف تاريخها ديموقراطية الحوار وحرية الكلمة ومع ذلك كان ماضيها يعرف ديموقراطية وحرية ـ بتجاوز التعريف ـ أكثر من مرحلتنا الراهنة. فكم هي حالة مزرية تثير القلق أن تغدو العقول مهدّدة بالتصفية ومحاصرة بهالة من الرعب والقلق والفزع. واقعة تحت رحمة همجية الرصاص. كيف يمكن أن يفهم إنسان القرن العشرين والمقبل على القرن الواحد والعشرين، تصريح الكاتب الروائي والأستاذ في الاقتصاد في جامعة الجزائر، رشيد ميموني «قد

يقتلوني في أية لحظة»[٤]؟ كيف يمكن لهذا الإنسان (إنسان أواخر القرن العشرين) أن يستوعب قضية الأسماء المدرجة في القائمة السوداء للمثقفين الذين يجب تصفيتهم بالنظر لمواقفهم المعارضة للنهج الأصولي في الجزائر؟! مفارقة تدعو الفجيعة للسيادة. رشيد ميموني أحد المدرجين في القائمة، يؤكد أنه من الصعب أن يعمل المرء في جو من الخوف. فخمسة من المفكرين الجزائرين الستة الذين اغتيلوا هم أصدقاء له، ويعبر قائلاً: «الخوف في قلب حياتنا/ الأصوليون مستعدّون لعمل أي شيء من أجل الوصول إلى الحكم/ يوجد عندنا رئيس حكومة كاره للبشر يصف المثقفين بأنهم علمانيون يصادرون هوية الناس، كأنه يدعو إلى قتلنا/ منذ أن صدر كتابي حول البربرية بشكل عام والإصولية بوجه خاص، أصبحت هدفاً متميزاً للأصوليين في الجزائر»[٥]. إن شراسة العقلية البدائية وهمجية القوى الظلامية تقف في مواجهة كل فكر نير حر، وظاهرةُ اغتيال العقول وحصار الأدمغة وابتداع أساليب البطش بحرية الفكر والابداع، إلى امتداد متسارع ومستمر!

فمن الذي بقي في خانة التهديد والتصفية؟! هل هو هادي العلوي، أم أبو علي ياسين، أم صادق جلال العظم، أم نصر حامد أبو زيد، أم... أم... أم؟

المعركة قائمة، والصراع قائم، والسؤال الأهم هو: «لمن الغلبة، للعقل أم للرصاص»؟!.

---

(٤) «المفكر الجزائري رشيد ميموني: قد يقتلوني في أية لحظة» مقابلة له مع صحيفة **لونوفل أوبسرفاتور** (النبأ الراصد) **le nouvel observateur** نشرت في صحيفة **«الوطن»** الكويتية، العدد (٧٢٢/٦٢٧) الجمعة ٣٠ تموز (يوليو)، ١٩٩٣ ص ٢٢/ ترجمات.

(٥) المصدر نفسه.

ـ الحقيقة الثانية: الوجه الآخر للطغيان

وبعد؟.. هل كانت التصفية الجسدية لكل من يعلن شعار الديموقراطية والحرية ويعمل من أجله، الشكل النهائي الوحيد الذي وقف عنده الطغيان؟ إنه لمن المؤكد من خلال الوقائع والأحداث أن ذلك لم يكن الوجه الوحيد للطغيان وإنما يمكن القول إنه كان الشكل الأكثر بدائية والأقوى شراسة. لقد تعددت الأساليب وكثرت الحصارات، من مصادرة الكلمة وإجراءات المنع والحجر والحجز والحرق والمراقبة الاعلامية[٦]، مروراً بفرض القيود على القارىء في متابعته للكلمة الحرة وللحركة الثقافية، وبنشر الرعب في الوسط الثقافي، وصولاً إلى القتل العمد مع سبق الإصرار والترصد، والحكم بالإعدام رمياً بالرصاص قراراً وجاهياً غير قابل للطعن أو النقض أصدر وأفهم علناً وسراً، جهاراً نهاراً، خفاء وليلاً.

ولم تنته إبتكارات الإرهاب الفكري بجبهتيه الجماعات الإسلامية التي تحاول نفي الاجتهاد والابداع على الجبهة الأولى. وأجهزة الدولة التي تعمل على نفي التعددية الحقيقية في الحياة السياسية والثقافية على الجبهة الثانية[٧]، ولكن المسألة لا تقف عند هذا التقسيم الشكلي فالحقيقة التي لن يرضى كل عاقل إلا بقبولها، هي وحدة الجبهتين في تصدير كل أشكال القمع الفكري والقضاء على حرية البحث العلمي والابداع الثقافي. جبهتان في خندق واحد، وفي الخندق الآخر ليس سوى الذين لا يملكون أسلحة إلا أدمغتهم. في ظل غياب الديموقراطية وعدم توافر شروط تحققها، بقي المثقف

---

(٦) راجع المقالتين المهمتين في مجلة «**الناقد**»: «كيف تقول «لا» في عصر نعم؟» رياض نجيب الريس، العدد (٥٥)، كانون الثاني / يناير ١٩٩٣، و«الصحافة العربية بين الرصاصة والمقص» محيي الدين اللاذقاني، العدد (٤٨)، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.

(٧) راجع **مجلة الطريق**، العدد الثاني، تموز/ يوليو، ١٩٩٣ محور (١) «دفاعاً عن العقل وحرية البحث العلمي».

العربي أسير الجبهتين، القمع والإرهاب السلطوي وديكتاتورية الحكومات من جهة، وطغيان الاسلاميين بمختلف أصولهم وميولهم وفروعهم والذين يعلنون معارضتهم للأنظمة، من جهة ثانية[٨]. جبهتان توحدتا في النتيجة لأن عدوهما مشترك، والخطر الذي يحيق بهما مشترك ويجب القضاء عليه بكافة الأساليب ومهما بلغت الأثمان. ولكن بالرغم من كل الضغوطات والمصادرات، يبقى البحث عن كلمة «لا» مستمراً في عصر لا يحتمل سوى «نعم» كما يقول رياض نجيب الريس[٩].

.. وأخذت طريق المصادرة ومنع التداول بالامتداد تصاعدياً في الآونة الأخيرة، وإذا كانت هذه الطريق ذات خلفيات تاريخية بمعنى أنها لم تظهر بشكل مفاجىء، فهي تبقى في هذه الآونة ذات شكل أشد تصاعداً وأقوى ظهوراً وتجلياً، لا سيما بعد كتاب «الاسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، وكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، وكتاب «نقد الفكر الديني» لصادق جلال العظم وغيرها الكثير، إلى أن انفجرت القضية بشكل أوسع أخيراً بالممارسات والقرارات الصادرة عن السلطتين الدينية والسياسية، في مصر أو غيرها من البلدان العربية. وبذلك كان ـ على سبيل الذكر لا الحصر ـ قرار الأزهر منع تداول عدد من مؤلفات محمد سعيد العشماوي[١٠]، وبذلك وصلت القضية إلى الوضع الأشد غرابة في مسألة عدم ترقية د.نصر حامد أبو زيد من أستاذ مساعد إلى أستاذ في جامعة

(٨) راجع «تنشيط الذاكرة التاريخية/ ليبراليون من غير ديموقراطية وديموقراطيون من غير ثقافة» رياض نجيب الريس، مجلة «الناقد»، العدد (٦٢)، آب/اغسطس ١٩٩٣.

(٩) رياض نجيب الريس، «كيف تقول «لا» في عصر «نعم»».

(١٠) لمزيد من الاطلاع على القضية راجع «الحكومة دينية والحكام مقدسون»، خالد زيادة، مجلة «الناقد»، العدد (٤٨)، حزيران/يونيو ١٩٩٢.

القاهرة. هذه المسألة القانونية التي كانت سبباً مباشراً في اندلاع المواجهة بين حرية البحث العلمي والإبداع الفكري، وانتشار الأصولية والتحديات السياسية والأخلاقية والثقافية التي تواجهه[11]. والطامة الكبرى في قضية القمع الفكري تكمن في امتداده المرعب الذي ترعاه السلطة السياسية، امتداد يقوم به مواطنون عاديون بالنيابة عن السلطة الرسمية، امتداد بتحويل المواطن إلى رقيب آخر على كل ما هو مناوىء للسلطة وضارب لها في جذورها. وأذكر هنا قضية علاء حامد وسجنه ثماني سنوات[12].

إن القضية لم تعد قضية منع السلطات تداول مؤلف مثل «الثالوث المحرم» لأبو علي ياسين[13]، أو إعلانها بإيقاف صادق جلال العظم غيابياً بسبب كتابه «نقد الفكر الديني»[14]، أو ابتداع التهم المتنوعة كإثارة النعرات الطائفية أو الكفر والالحاد والزندقة والشيوعية. بل إن القضية تحولت إلى معركة حقيقية ومواجهة لا مناص من خوضها، طرفاها قوى الظلام بجبهتيها الأسلامية الأصولية، والسلطات السياسية، كطرف أول، وقوى النور الداعية إلى حرية البحث والابداع والفكر وديموقراطية الحياة والكتابة، كطرف ثانٍ وما علينا سوى أن نختار موقعنا في أحد الخندقين عبر هذا الصراع الفكري السياسي، والاختيار.. موقف لا يتخذ مرتين!

---

(١١) راجع «حلف غير مقدس/ نصر حامد أبو زيد بين مطرقة الدين وسندان السلطة». مجلة «**الناقد**»، العدد (٦٢)، آب/اغسطس ١٩٩٣.

(١٢) راجع «العاطفة الهستيرية» محمد فتحي، «**الناقد**»، العدد (حزيران/يونيو ١٩٩٢).

(١٣) **الثالوث المحرم (دراسات في الدين والجسم والصراع الطبقي)** أبو علي ياسين، (دار الطليعة، بيروت، آذار/ مارس، ١٩٧٣ نيسان/ أبريل ١٩٧٨).

(١٤) **نقد الفكر الديني**، الدكتور صادق جلال العظم، (دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٩).
راجع «اللاعب الوحيد» زهير هواري، مجلة «**الناقد**»، العدد (٦٠)، حزيران/ يونيو ١٩٩٣.

ـ الحقيقة الثالثة: ضريبة البحث في المقدّس

وإذا كنا أمام اختيار! وإذا كنا قد اخترنا خندقنا في المعركة مسلحين بفكرنا وأدمغتنا، فعلينا أن نعلن الحقيقة المتمثلة بالضريبة التي تقع على عاتقنا. فللحرية ثمن باهظ، وللديموقراطية ثمن باهظ، وللحقيقة ثمن باهظ. حقيقة يتخفى في ثناياها الكثير من الأسباب والدوافع المؤدية إلى دفع تلك الضريبة. ثلاث قضايا تندرج تحت قائمة الخطر والمنع والحصار، لأن تحققها يطال المقدس بكافة أشكاله وتعدديته.. والدين مقدس، والسلطة مقدس، والحكم مقدس، والجنس مقدس، والصراع الطبقي مقدس، والسياسة مقدس، و... و... و...الخ. وبالتالي فإن البحث فيها ودراستها بشكل علمي، وإخضاعها للبحث العلمي وتناولها درسيّاً، لأمر ممنوع ومحظور تحت طائلة المسؤولية، فدراسة المقدس (دين/ جنس/ صراع طبقي)[١٥] تندرج في جدول أعمال الفئات المتسلطة تحت ما يسمى بقانون الطوارىء ويطلق عليها في قواميس ومراجع الإرهاب السلطوي والطغيان الديني تسميات مختلفة: «إلحاد/ زندقة/ اباحية/ شيوعية..» إلى ما هناك من تسميات، عندها وفي زمن هذه الديماغوجية يختلط الحابل بالنابل فتغدو السلطة التي تحارب الشيوعية شيوعية بالنسبة إلى الناطقين باسم الحركات الأصولية، وقت لا تحقق هذه السلطة بدورها كل مطامع وطموحات هذه الجهات. ويغدو العدوان ـ على سبيل المثال ـ بالنسبة إلى عمر عبد الرحمن (الوجه الأبرز من وجوه جماعات العنف الأصولي في مصر) هو عبد الناصر والشيوعية.

وتكثر التحليلات القائمة على تسطيح الصراع وتزييفه وتمييع الصورة الحقيقية له. فتبرز على الساحة الصراعات الزائفة بين

(١٥) ياسين، **الثالوث المحرم**.

الاصوليين والسلطة السياسية لتظهر الجبهتان مستقلتين ومصطرعتين، وتغيب الحقيقة التي تؤكد توجههما إلى دمغ الحرية وسحق القوى التحررية. فأجهزة الدولة تتهم دارسي المقدس بالالحاد والتعدّي والزندقة، وكذلك يتبنى الأصوليون اتهاماً كهذا، لكنهم يدينون الدولة لعدم اتخاذها اجراءات العنف اللازمة «فالسلطة غير قادرة على العنف العلني وبالتالي لا بد لها من تلبيسه بهامش من الديموقراطية تنازلاً منها أمام المد الديموقراطي العالمي». وهكذا تظهر معركة وهمية بين الحكم السلطوي والجبهات الاصولية قائمة على الاختلاف في أدوات الاتهام المستخدمة من جهة، وعلى حرص كل من الطرفين على بسط نفوذه أكثر من الآخر من جهة ثانية. فالاتهام الصادر عن الدولة ينحصر فيما يهدد النظام السياسي الحاكم، والاتهام الصادر عن الاصوليين ينحصر فيما يهدد السلطة الدينية، وفيما يسمونه بالمروق من الدين ومخالفة الأخلاقيات ويتبدى الصراع مع الاستعمار والصهيونية واضحاً بشكل علني ولكنه مشوه ومزيف على ألسنة منظري الدولة، في حين يغيب هذا الصراع عند الاصوليين ليحل محله صراع مع الالحاد والشيوعية والغرب والتمازج الثقافي الذي يعتبرونه خروجاً على الاخلاقيات.

وفي الحقيقة لا يمكن تجزيء الحركات الأصولية إلى عنيفة تمارس الاغتيال والقتل، وأقل عنفاً تمارس الحجر والمنع والحظر. ففي النهاية تبقى هذه الحركات أشكالاً متعددة للقمع الارهابي للفكر. وبمعنى أو بآخر تبقى هذه الجهات خجولة النقد للصهيونية واسرائيل بالرغم من استشاطتها عند ذكر اليهود. بمعنى أنها تغيب الصراع مع الاستعمار والصهيونية إصراراً منها على أن الصراع الحقيقي مع الالحاد والمد الشيوعي. وإلا كيف لنا أن نفهم الأمثلة الكثيرة على ما نقول والتي تبين لنا هذا الجهل المتعمد أو غير المتعمد، وهذا

التغييب لحقيقة الصراع السياسي الذي يتردد على ألسنة زعماء الحركات الاصولية وفي تصريحات الكثير من رجالات التشريع والفقه الاسلامي؟ فعمر عبد الرحمن لا يعنيه من السادات سوى أنه صاحب الانفتاح وفساده أكثر من كونه موقع صلح كامب ديفيد[١٦]، والشيخ متولي الشعراوي الذي كان في الجزائر عام (١٩٦٧) حين وقعت الهزيمة يقوم بالسجود لله ركعتين لأننا لم ننتصر خوفاً من «أننا إذا ما انتصرنا لكنا قد فتنّا في ديننا من الشيوعية»[١٧]، وأما الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي المفكر الأبهي فإنه يرى أن الشعب العربي الفلسطيني قد أخرج من أرضه عقاباً له لرجوعه عن دين الله، وذلك في أحدث حدث من هذا النوع، في خطبة له ألقاها في جامع الرفاعي بتاريخ (١٨/١٢/١٩٩٢): «... ولكن أين هو الإيمان؟ لو كانت جذور هذا الايمان راسخة في قلوب اولئك الناس لا والله لما طردوا من ديارهم عندما طردوا ولما أخرجوا من بلادهم عندما أخرجوا، أجل هذه عبرة لا أدري هل أقولها لكي نعتبر وأنا أتلفت يميناً وشمالاً لأرى المعتبرين فلا أكاد أجد»[١٨]. إن اشارتي لهذا الاختلاف الظاهري لا الجوهري بين جبهتي الطغيان اللتين تمارسان كل أساليب البطش

---

(١٦) حازم صاغية، «عمر عبد الرحمن: شيخ الموت حياً»، **صحيفة الحياة**، نيسان/ أبريل ١٩٩٣ ملحق تيارات الأسبوعي.

(١٧) غالي شكري، «سلمان رشدي يطارد نجيب محفوظ والشعراوي يسابق الخميني»، **مجلة الوطن العربي**، العدد (١٠٥)، الجمعة ١٧/٣/١٩٨٩، ص ٢٢.

(١٨) «البوطي ينضم إلى الجوقة» **مجلة إلى الأمام**، العدد (٢١٧٧)، الجمعة ١١/٣/١٩٩٣ (نص خطبة البوطي التي ألقاها في جامع الرفاعي بتاريخ ١٨/١٢/١٩٩٢ في دمشق). للمزيد من الاطلاع على بعض الردود راجع ما يلي: عبد الرحمن منيف، وسعدالله ونوس، وفيصل دراج، «لماذا يتهم الشيخ البوطي شعباً بأكمله؟» مجلة **الهدف**، العدد (١١٣٩)، ١٤/٣/١٩٩٣.

ناهض منير الريس، «أنت مخطىء يا بوطي.. وإليك الأسباب» **مجلة إلى الأمام**، العدد (٢١٧٨)، ١٨/٣/١٩٩٣، و =

والحصار على حرية الابداع والفكر والبحث العلمي، تهدف إلى إيضاح بعض الوقائع التي تساهم في تناول الصراع الحقيقي بالتسطيح والوهم. فهذا الاختلاف الشكلي لن يلغي وحدة الجبهتين في محاربة الكلمة.

وماذا يعنيهم من الكلمة؟ ان القائمين على احتضان الطغيان لا يحاربون الكلمة لمجرد كونها كلمة ولا يعملون للقضاء على البحث في المقدسات لمجرد كونه بحثاً في المقدسات، بل بسبب ما يمكن ان تساعد هذه الكلمة، وأن يعمل هذا البحث وتلك الكلمة، وأن يعمل هذا البحث على حدوثه. لذلك لم تتوقف رجالاتهم عن منع هذا البحث وتلك الكلمة، وحجزهما ومصادرتهما بشتى الوسائل والإجراءات الديماغوجية التي لم تتوقف عند مراقبة اجهزة الإعلام وتدخل أجهزة المخابرات العامة، والفتاوى الدينية وغير الدينية الصادرة عن جهات رسمية وشبه رسمية وغير رسمية، بالمصادرة والملاحقة القانونية والسجن والحجر والحظر والحجز، والمضايقات الأمنية، «وحرية الرقابة» و«ديموقراطية التسلط» فحسب، بل تعدّت ذلك لتشوه وتحرف وتزور وتزيف كل ما يتناول المقدس بدراسة علمية تحليلية، وبذلك فإن «هذه الرجالات» تطلق عليه كل التسميات التي تستثير مشاعر غالبية الناس ضد هذا المؤلف أو ذاك، وضد هذا الكتاب أو ذاك وضد هذا البحث أو ذاك، وضد هذه المقالة أو تلك.

= سليم الجابي «أرض كنعان لنا بموجب الميثاق الإلهي الجديد» ، **مجلة الهدف**، العدد (١١٤٣)، ١٨/٤/١٩٩٣، و

الشيخ إبراهيم خليل (أبو إسعاف)، «مجاهد فلسطيني عريق يرد على خطبة الشيخ البوطي» **مجلة الحرية**، العدد الصادر بتاريخ ٢١/٣/١٩٩٣.

الحقيقة الرابعة: الدين.. المحرم الأخطر!!

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: إذا كان لا بد من دفع ضريبة جراء البحث في المقدسات كافة، لماذا يبقى الدين المحرم الأخطر بين هذه المقدسات؟

وما يزال الدين الأداة الأكثر فعالية بيد الأقلية المسيطرة من أجل استبطان القمع وبسط النفوذ. واستخدام الدين كأداة فعالة ليس مصادفة عارضة بل إنه استراتيجية طبقية مدروسة، فسيطرة الأقلية على الأكثرية لن تدوم إلا بقبول الأخيرة بهذه السيطرة، وذلك أولاً عن طريق استسلامها للأولى كقدر محتم، وثانياً عملية غسيل الأدمغة المفروضة عليها ليتجسد الشرطي المرابط في الرأس يمنعها من التحكم بحياتها ومن تحقيق وعيها لحقائق هذه السيطرة وخلفياتها وضرورة الثورة عليها. وفق هذه الصيغة حدّد معن أبو نوار، رئيس شعبة التوجيه المعنوي في جيش عمان الوظيفة التي أداها القرآن والانجيل في تنفيذ مجزرة عمان بنجاح: «لقد طبعنا ٦٠و٠٠٠ نسخة من القرآن ووزعناها على جميع الجنود المسلمين. وقريباً جداً نأمل أن نوزع نسخاً من الانجيل على جميع الجنود المسيحيين. أصبح كل جندي الآن يضع هويته في جيب ويضع القرآن في الجيب الآخر. لقد عملنا القرآن بحجم الجيب بحيث يمكن حمله مثلما يحمل الماركسيون الكتاب الأحمر، أعتقد أن الجيش محصن في وجه الماركسية الآن. وعلى استعداد لقتال الفدائيين. ان ماركسيينا والماركسيين الاسرائيليين التقوا معاً. يقولون إنهم يريدون إقامة دولة ديموقراطية علمانية، حيث ستتعايش في سلام الديانات الثلاث. من المحزن جداً أن يكون الماركسيون العرب والاسرائيليون هم الذين التقوا ولسنا نحن المحافظين عرباً واسرائيلين. أعتقد أننا في غضون ٣٠ أو ٤٠ عاماً سنقاتل نحن

والاسرائيليون معاً الماركسيين[١٩]. من هنا كان الاقبال على البحث في الدين يقف أمام عدو هائل متمثل بالأقلية المسيطرة وبالأكثرية التي تستثار مشاعرها وتغسل أدمغتها بالشعارات المتعددة: «نعم ان الشقاء والألم هما قدر الإنسان»، «لا يعفي حذر من قدر»، «الفقر مفتاح الجنة» وما إلى ذلك. ووفق هذه الحقيقة أقدم الكثير من المسلمين العامة في بريطانيا على حرق كتاب رشدي دون أن يعرفوا محتوياته.

فالبحث في علم الأديان أي دراسة نشوئها وتطورها وعلاقتها بعضها وبتطور الانسان والمجتمعات وبالظروف الاقتصادية أصبح على يد الطبقات المتسلطة، إلحاداً يمقته المؤمنون وهم أكثرية الشعب. وبهذا يتطلب الاقدام على هكذا خطوة جرأة وجسارة وتضحيات كثيرة. فالمتسلطون عرفوا فعالية هذه الأداة ليحققوا من خلالها سيطرتهم وقدريتهم على الناس بتغييب التوعية والتنوير واستخدام كل الأساليب لأتمام وظيفة التخدير ومن ثم التحكم وبسط النفوذ، ولكن الخطورة لا تقف عند هذه النقطة فحسب بل هي تكمن أيضاً في كون البحث في الأديان خروجاً على المألوف وسبقاً لم يعرفه تاريخنا سابقاً بشكل على أقل قدرٍ من السعة. والاسلام المكبل بطقوسه المشلة لم يتعرض في تاريخه الحديث إلى أي محاولة جدية لتطهيره من الطقوس المعطلة للنشاط الإنساني، كما أن تراثنا ما زال بمنأى عن أية تصفية حساب تاريخية مماثلة لمسلسل التصفيات التي نزلت بالتراث المسيحي، اضافة إلى تلاشي

(١٩) من مقابلة مع جريدة «**Washington post**» بتاريخ ١٩٧١/١٢/٢١ ومن الواضح أن المقابلة جرت قبل أيلول ١٩٧٠، عن كتاب «**نصوص حول الموقف من الدين**» (لينين/ مختارات جديدة) ترجمة محمد كبة (دار الطليعة، بيروت)، الطبعة الثانية، كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨ المقدمة «من نقد السماء إلى نقد الأرض للعفيف الأخضر، ص ٣٨ - ٣٩.

المناخ النقدي إزاء التراث الديني والذي أوجدته الاسماعيلية في مرحلتها. كما أنه لا بد من الاشارة إلى هزيمتين تاريخيتين أحاقتا بالفلسفة في العالم العربي أمام الدين، الأولى تحت الحكم السلجوقي والثانية تحت الحكم الأوروبي الاستعماري وبالتالي ولد شعار الاصالة «العودة إلى النبع» إلى السلف الصالح(٢٠).

من خلال هذه المعطيات البسيطة، وغيرها الكثير الذي لم يذكر، اتقدت جذوة الخطورة، اضافة إلى الأمثلة الكثيرة التي تشهدها الساحة الثقافية والفكرية والسياسية، على همجية الممارسات ضد ما يمس الدين بتحليل عقلاني علمي أو بدراسة تاريخية تربطه وظروف الانسان حتى أن الباحث وصل إلى مرحلة تمنى فيها العودة إلى الماضي عله يجد مناخاً يقل قمعاً وليس أكثر ديموقراطية، ولكن الصراع قائم، والمعركة مستمرة، والحرية لا بد متحققة في عصر بدأت فيه أناكرونيزم الدين وأساطيره تظهر على حقيقتها. ربما يهب في وجهي الذين حفظوا هذه الحقائق عن ظهر قلب وتابعوا وبحثوا ما يطرأ من أحداث على الساحة الثقافية الفكرية العربية قائلين: «هات الجمل من أذنه، وادخل في الموضوع» عندها سأصغي بكل ما تمليه عليّ قواعد الإصغاء وسأستمع بكل ما توجبه آداب الاستماع، ومن ثم سأقول لهم ومثلما تقدمت بدعوتي للقارىء العزيز:

«إذا كنت قد اعتبرت ما قلت حقائق لا بد منها فقد عنيت ذلك بحرفيته، فالحقيقة مهما بلغت من سذاجة ـ والحقيقة التي امامنا بريئة من وصف كهذا ـ تبقى بحاجة إلى القول مراراً وتكراراً، والدعوة للحرية، باعتباري، يجب أن تطلق على لسان كل كاتب ومثقف وكل واع لطبيعة الحياة البشرية. وأمام هذا المد الهائل

(٢٠) «من نقد السماء إلى نقد الأرض»، العفيف الأخضر.

للطغيان لا بد من الوقوف والتصدي على الجبهة الأخرى. فإذا كان هناك من ملّ من ترداد حقائق كهذه ـ ولو انني تناولتها بطريقة أعتقد أنها تحمل وجهة نظر خاصة ـ وسئم من إعادة ذكرها فهذا شأنه وشأن ملله، ولكن طوبى لامرىءٍ سعى لأمر يعتبره واجباً عليه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وددت أن أذكر من خولت لهم أنفسهم النسيان، بهذه الحقائق فإن كانوا قد نسوا فما أبهى أن يستعيدوا ذاكرتهم، وإن كانوا قد تناسوا فما أروع ان تقض مضاجعهم وتربكهم آن يستلذون بأطايب التناسي والتجاهل.

ذلك هو ما أرغب في البوح به للقارىء الكريم، فمقدمة مقالتي هذه هي موضوع المقالة ومقالتي هذه هي مقدمة لما يستنبطه كل واحد منا إذا أدرك زمام المبادرة إلى دواخله ومخزونه الثقافي المعرفي مجادلاً معها حرية قراءة النص وديموقراطية التلقي.

تتصف السيتوبلاسما (الهيولى) في الخلايا الحية، بالحالة الهلامية، والحالة الهلامية تتميز بالقابلية الكبيرة للتحول والطواعية، وبعدم الاستقرار. ونحن سنستعير هذه الصفة لنطلقها على المرحلة الراهنة التي نعيشها، لأنها (الصفة) تعبر عن حقيقة رخاوة وهلامية هذا الزمان اللامستقر والذي يهزنا بكل وقائعه وما يحدث عنها من ردات فعل وتحولات مفاجئة. ولم تشذ واقعة «آيات شيطانية» رواية سلمان رشدي (التي صدرت في سبتمبر ١٩٨٩ عن دار نشر فايكنج ـ بنجوين، لندن) عن القاعدة التي ذكرتها[٢١]، فالوقائع ضمن هذه الخصيصة الهلامية تأتي باللامتوقع من ردات فعل

---

(٢١) راجع **«الآيات الشيطانية بين القلم والسيف»** عادل درويش، عماد عبد الرزاق، لندن، (١٩٨٩) لا ذكر للناشر)، الفصل الرابع بند «العالم الإسلامي في عشر سنوات» من ص ٢٣٩ وحتى ص ٢٤٥.

وأحداث، وهي لا بد ستستقر يوماً، لكن أندري أي يوم؟ أن ذلك مرتبط بالكثير من الظروف المعقدة التي لسنا بصددها الآن.

عبر ذلك كان ما كتب ويكتب عن الآيات يفوق عدد صفحاتها بالآلاف، ويأتي كتاب (ذهنية التحريم / سلمان رشدي وحقيقة الأدب) لصادق جلال العظم[٢٢] «... ليعطي دفعاً يفتقده مناخ الجدل، حتى لتبدو لدى بعض النظارة «الخشبة» خالية من «ممثل» آخر»[٢٣] حيث يؤكد العظم على حتمية الحوار العقلاني في التحليل والتفنيد والكشف واثارة الأسئلة. ولسنا هنا أمام مناقشة للكتاب وما احتواه، ولا أمام رواية رشدي بذاتها، بل نحن الآن أمام ما أثاره (ذهنية التحريم) من اسئلة وردات فعل، من خلال الكثير والمتنوع من الألعاب البهلوانية التي قام ويقوم بها نقاد العظم جراء كتابه، حتى غدت المشكلة بالنسبة إليهم في العظم نفسه كشخص لا فيه كمفكر ولا في الكتاب بوصفه بحثاً علمياً قابلاً للمناقشة والحوار.

عندما ابتعت العدد «٦٢» من مجلة «الناقد» لشهر آب/أغسطس ١٩٩٣ كان أراء قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد يبلغ أقصى اشتداده، عندها كان أوار ما لفت انتباهي على الغلاف هو ما يخص القضية، وبعد أن انهيت قراءة المقالة الخاصة بذلك، عدت إلى ما احتواه العدد عناوين وصفحات، وقلت في نفسي «هذه هي «الناقد»، وليست على ما هي عليه فحسب، بل وإلى الأفضل». وأثناء مطالعتي استوقفتني باهتمام مقالة الدكتور أحمد برقاوي «صادق جلال العظم أسير الوهم» فقرأتها! وأعدت قراءتها. وعندما

(٢٢) **«ذهنية التحريم/ سلمان رشدي وحقيقة الأدب»**، صادق جلال العظم، سلسلة كتاب «الناقد» (رياض الريس للكتب والنشر، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢).

(٢٣) زهير هواري **«اللاعب الوحيد»**.

انتهيت، كان أول ما حضر إلى ذهني مقدمة كتاب «الحقيقة الغائبة» للدكتور فرج فودة والتي يستهلها قائلاً: «هذا حديث سوف ينكره الكثيرون، لأنهم يودون أن يسمعوا ما يحبون، فالنفس تأنس لما تهواه، وتتعشق ما استقرت عليه، ويصعب عليها ان تستوعب غيره، حتى لو تبينت أنه الحق، أو توسمت أنه الحقيقة، وأسوأ ما يحدث لقارىء هذا الحديث، أن يبدأه ونفسه مسبقة بالعداء، أو متوقعة للتجني، وأسوأ منه الرفض مع سبق الإصرار للتفكير واستعمال العقل»(٢٤).

وكان أن شعرت بلزومية فتح حوار حول ما كتب برقاوي. ومن أجل أن أجيء بالجمل من أذنه إلى الذين ربما يهبون في وجهي، أوردت الحقائق السالفة تكراراً وتذكرة وتناولاً خاصاً. لن ابدأ بالنتيجة التي خلصت اليها والتي تتعلق بمقالة الدكتور برقاوي لا علناً ولا مواربة، لكيلا أتهم بأني «أضع القارىء أمام حكم قاطع اصادر عليه حقه في قراءته، وبذلك يكون إطلاق الحكم مصادرة أولية سابقة على المقالة، ولعل جميعنا يدرك أن اطلاق الاحكام ليس إلا خصيصة منهجية تميز نهج ذهنية التحريم»(٢٥). وإنما سأبدأ

(٢٤) د. فرج فودة، **«الحقيقة الغائبة»**/ كتاب الفكر (١٠) (دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع/ ١٩٨٦ القاهرة)، ص ٥. للاطلاع على قضية اغتيال د.فرج فودة ومصادرة مؤلفاته راجع **مجلة أدب ونقد** العدد (٩٠) فبراير/ شباط ١٩٩٣.

(٢٥) في مقالة له بعنوان «سلمان رشدي في المنظور العربي/ مناقشة لكتاب «ذهنية التحريم» الجزء الأول منه منشور في **مجلة «الحرية»** العدد ٥١٤ (١٥٨٩)/ الصادر في ٢٢ آب/ أغسطس) ١٩٩٣.
يرى الدكتور عبد الرزاق عيد أن الدكتور العظم في كتابه ذهنية التحريم «منذ المقطع الأول في الصفحة الأولى من المقدمة. يضعنا أمام حكم قاطع يصادر علينا حقنا في أن لا نرى في هذه الرواية (يقصد رواية رشدي) تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ لأننا وفق هذا الحكم سنكون قد خرجنا عن التمعن الهاديء والرزين».
وقد أشار الناقد في مقالته إلى جزء اقتطعه من مقدمة ذهنية التحريم، وبنى عليه

رؤيته، وكانت إشارته كالتالي: «ويقول الكاتب إن التمعن الهادىء والرزين يبن له أن رواية «الآيات الشيطانية» وما نجم عنها من تفاعلات ردات فعل ومناقشات، تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً» (مناقشة لكتاب ذهنية التحريم ـ **الحرية العدد ٦١٤**).

واحتراماً مني للقارىء كمشارك في الحوار سأنقل له الفقرة التي اقتطع منها الجزء كاملة بحرفيتها، يقول العظم: «إن نصف هذا الكتاب مخصص لبحث جديد وغير منشور سابقاً يتناول بالدراسة النقدية الأدبية والتاريخية المقارنة أدب سلمان رشدي عموماً وروايته الفائقة الشهرة «الآيات الشيطانية» تخصيصاً. تعالج دراستي موضوعها بمنهج مضاد للمنهج الذي ألفناه في التعامل مع قضية رشدي وأدبه، عربياً وإسلامياً، على أقل تعديل: وأقصد هنا منهج ذهنية التحريم وعقيلة التجريم منطق التكفير وشريعة القمع. أقول هذا لأن التمعن الهادىء والرزين سيبين أن رواية «الآيات الشيطانية، وما نجم عنها من تفاعلات وردات فعل ومناقشات تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً. وسأشرح في الفقرات التالية ما أعنيه» (ذهنية التحريم المصدر نفسه، ص ١١).

لم يقل الدكتور عيد لنا كيف رأى في مقدمة العظم حكماً قاطعاً؟ وعلى أي برهان اعتمد؟ كما أنه لم يبين لنا الكيفية الخاصة به والتي قرأ بواسطتها مقدمة كتاب العظم، حتى نتمكن من قراءة المقدمة بهذه الكيفة كي نصل إلى أن العظم أصدر حكماً قاطعاً. لقد قرأت الفقرة كما جاء بها عيد في مقالته ولم أجد هذا الحكم القاطع. ربما ابتلعته الصفحات الأخرى من المجلة. تلافياً لذلك قرأت المجلة حرفاً حرفاً بحثاً عنه ولم أجده، أين هو يا ترى؟! ربما في مقدمة الكتاب! عدت إلى الكتاب ولم أجد ذلك الحكم القاطع الضائع بل وجدت نقيضه تماماً، فقلت: آه! يا لهذه اللفتة الأكروباتية اللطيفة التي قام بها الدكتور عيد!

لقد تجاهل عبد الرزاق عن عمد أو عن غير عمد أن التمعن الرزين والهادىء يعني قراءة نقدية للرواية أولاً، وتبعاً للأحداث التي جرت وتجري، جراء إصدارها، عن طريق استنباط خلفيات هذه الاحداث ثانياً. وليست الرواية فقط ما يجب أن يخضع للتمعن الرزين والهادئ إنما ما نجم عنها من تفاعلات وردات فعل ومناقشات أيضاً، والعظم بيّن في مقدمته ما قد نسيه او تناساه أو جهله عبد الرزاق عيد.

والأهم، هو أن التطور الفريد والحدث الفذ مقولتان لهما مدلولاهما الواضحان في كتاب العظم النقدي، وليستا مقولتي مدحٍ أو هجاءٍ تخضعان لفهم النقد على أنه بناءٌ أو هدّامٌ. أرجو من الدكتور عيد أن يقول لنا ماذا يعني له الحدث الفذ؟ إضافة إلى ذلك، لا بد من التوضيح أن المقدمة لا يمكن تجزيئها، فهي كل متكامل، والجزء الذي أوردته من مقدمة ذهنية التحريم يوضح ما أقول. فالاستهلال مرتبط بما =

مع القارىء الكريم بقراءة نقدية لما ورد في مقالة الدكتور برقاوي لنخلص معاً أيضاً إلى النتيجة التي لا بد غايتنا منها أن تكون رافداً للفكر ومساهمة في الكشف عما يستتر في القضية التي أمامنا. وذلك ليس دفاعاً عن هذا أو هجوماً على ذاك، بل دفاع عن ديموقراطية الحوار، وهجوم على ما يشوبه من تزمتٍ وقمعٍ وانغلاق.

□ □ □

قسم الدكتور أحمد برقاوي مقالته إلى أربع وعشرين فقرة عناوينها على التوالي من بداية المقالة وحتى نهايتها:

«نقد أم هجاء؟/ تفكير ميكانيكي/ سخف واستهتار/ هادي العلوي

= بعده من فقرات سأتركها لفضول القارىء، اعتقد أن عيد لم يقرأ هذه الفقرات إلا بكيفيته المتميزة. ثم إنني أريد أن أسأل الدكتور عيد، هل طرح على نفسه التساؤلات التي تساءلها العظم في مقدمته؟ وإذا لم يكن قد طرحها على نفسه، فما قوله في فتوى الخميني مثلاً؟ أليست حدثاً لا سابق له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً وما قوله في رواية رشدي من حيث أنها هزت العالم شرقاً وغرباً؟ أليست واقعة فريدة وفذة؟ أليست الرواية كعمل أدبي باللغة الانكليزية تناولت الشرق والغرب والتراث الإسلامي كمادة أدبية، حدثاً فذاً؟!

إن هذا التمعن الهادىء والرزين ليس حكماً قاطعاً وإنما وسيلة سليمة معافاة لاستنباط الخلفيات التاريخية والثقافية والسياسية المباشرة وغير المباشرة للحدث والواقع.

وأرجو أن يسمح لي القارىء الكريم أن أنقل له قول العظم في مقدمته، والذي اختتم به حديثه عن النصف المتعلق بالآيات الشيطانية، من كتابه. حيث يقول: «مهما كان حكمنا على القيمة الفنية والأدبية «للآيات الشيطانية» ومهما كان رأينا بنزعاتها الريبية العلمانية والنقدية التهكمية الساخرة، لا شك عندي أن في الاعتبارات السابق ذكرها ما يكفي من الخطورة والإلحاح بما من شأنه أن يفرض هذه الرواية ـ الظاهرة علينا وعلى عقولنا كمسألة راهنة جديرة بكل اهتمام ودراسة واستخلاص للنتائج المترتبة عليها بأبعادها كافة. ويجد القارىء في هذا الكتاب محاولتي في هذا الاتجاه».

أين هو الحكم القاطع الذي أطلقه العظم؟ هل وجدتموه؟ أم انه اختفى في ثنايا المقدمة؟ الحكم ليس حكراً على عبد الرزاق عيد، بل للقارىء في الدرجة الأولى.

والملوك/ مناخ إرهابي/ إلحاد ساذج/ إصابة في المقتل/ طه حسين وحرية الأدب/ إبليس والعذراء والناس/ سياف واحد/ الإيمان والبرهان/ تنوير أم برجوازية؟/ جهل بالمشكلة الحقيقية/ تصورات فقيرة/ صورة كاريكاتورية/ فتوحات علمية/ قصة مخترعة/ تهم باطلة».

تختصر هذه العناوين الكثير مما ضمن الفقرات، ليُفهم منها ـ كما يريد برقاوي ـ أن العظم لا يقوم بالنقد بل إنه يهجو، وهو صاحب تفكير ميكانيكي، كما أنه قمعي يفرض مناخاً ارهابياً، وإلحاده إلحادٌ ساذج، وعقله قديم، وهو انتهازي أيضاً، ومقيم في السماء، ويبدو أنه برجوازي، وجاهل بالمشكلة الحقيقية، وذو تصورات فقيرة، يقدم صوراً كاريكاتورية، يخترع القصص، ويبتدع التهم الباطلة. هذا ما يفهم من بعض العناوين وليس كلها إذا ما طالعناها، فكيف إذا ما دخلنا إلى ما تحتويه المقالة! سيرى القارىء ذلك لاحقاً. ولكن أريد أن أسأل برقاوي السؤال التالي: ماذا بقي من مفكر فلسفي عربي يحمل كل هذه الصفات؟ بالنسبة لي لست أدري. ولكن أعتقد أنني لو كنت مكان د.برقاوي لما أثقلت كاهلي بالرد على مفكر من هذه السوية ويحمل هذه المواصفات. إن المسألة لا تقف عند هذه النقطة وكفى، فهي ليست محصورة بعناوين أو كليشيهات أو إطلاق صفات وإنما تتعلق أساساً بالدافع المباشر وراء كتابة برقاوي لمقالته أولاً، وبالمنهجية التي نهجها برقاوي في كتابته ثانياً، وسأبين قولي فيما يلي من فقرات:

يبدأ الدكتور أحمد برقاوي مقالته[٢٦] بالإشارة إلى العدد (٥٤) من مجلة «الناقد» الذي نشر فيه الجزء المعنون «سلمان رشدي

(٢٦) أحمد برقاوي، «صادق جلال العظم أسير الوهم»، مجلة «الناقد» العدد (٢٦)، آب/ أغسطس ١٩٩٣.

وحقيقة الأدب» من كتاب ذهنية التحريم لصادق جلال العظم. ثم يتابع قائلاً:

«ما أن انتهيت من قراءة هذا الجزء، حتى تأكد لديّ الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب بها صادق جلال العظم، والتي تبدو متسقة مع نزوع أصيل فيه، فالصديق العزيز وهو يكتب يحتاج دائماً إلى شخص ينتقده أو شخص يحاوره. وهذا النزوع يدفعه أحياناً إلى اختراع خصومه اختراعاً إذا لم يتمكن من إيجادهم في الواقع».

ينهي برقاوي مقدمته وفقرته الأولى المعنونة (نقد أم هجاء؟) بتحديد المشكلة مع صادق العظم فهي «ليست في دفاعه عن سلمان رشدي ولا في هجوم نقاد على روايته، فهذه المسألة ثانوية، بل إن المشكلة في بنية تفكير صادق بالذات» ويتابع في الفقرات اللاحقة: «ففي تفكير صادق العظم أثر للنزعة الميكانيكية» وهو ـ أي صادق ـ «لا يرى التعقيد في الظاهرة التي يراها بسيطة ويمكن إرجاعها إلى سبب واحد. أي أنه لا ينظر إلى المسائل التي يتصدى لها من حيث الشروط والظروف ومعرفة الأسباب المتبادلة». وللتدليل على ذلك ولتعذر الرجوع إلى مؤلفات العظم يكتفي برقاوي بالاعتماد على المادة المنشورة في «الناقد» من «ذهنية التحريم».

إن العظم ـ والقول لبرقاوي ـ ينطلق «من أن هناك نقاداً لرواية رشدي، إذاً جميعهم متشابهون، ولهذا فهو يناقشهم بصيغة الجمع» ولا يختلفون عن بعضهم. كما أن العظم ينطلق من «أن من قرأ الرواية يجب أن يعجب بها» وعليه كان الحاكم جاهزاً لدى صادق على «من هو مع رواية رشدي ومن هو ضدها».

ويتساءل برقاوي: «لماذا يقف هادي العلوي المفكر الماركسي، العارف جداً لدقائق التراث والمهدد دائماً في حياته دون فتوى علنية

من السلطة الديكتاتورية في بلده، والمتشرد رغماً عنه، مديناً رواية سلمان رشدي؟ ألأنه لم يقرأ الرواية؟ ولماذا يتورط في حكم على رواية لم يقرأها؟ أم هو راغب في أن يتحدث د.صادق العظم عن أحكام له سخيفة ومستهترة؟». ثم يتساءل من جديد: «هل من المعقول أن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طويل من الكتابة والقراءة، أعيته رواية رشدي فلم يجد القراءة لأنه لم يتأن ولم يتمعن فيها؟».

ثم يوضح لنا برقاوي رؤية هادي العلوي لرواية رشدي، وهو «الماركسي الشرقي ذو السلوك الصوفي في حياته والمتبحر في قضايا التراث والمدافع عن الرازي وأبي العلاء المعري، الذي ما زال مؤمناً بالاشتراكية والمهاجر رغماً عنه ويسكنه هاجس الموت غدراً». فهادي العلوي «لم ير في رواية رشدي سوى رواية آسيوي متأورب نال فيها من شخصيات إسلامية يكن لها العلوي كل الحب والاحترام، وكان حكمه مستنداً إلى ما يكفي مما شاع عنها من أكثر من مصدر اتفق على أنه صحيح، ويشكل فكرة الرواية الأساسية. ولهذا السبب ساوى العلوي بين سلمان رشدي والمستشرق لا مانس، لا من حيث وحدة الموضوع كما ظن صادق العظم، بل من حيث وحدة الموقف من الشرق».

ويتابع: إن موقف العلوي «يصدر عن موقف من الغرب ومن التراث ذي أساس مرتبط بنمط حياة هادي ونظرته إلى هذه الحياة» لا عن «تسرع أو ديماغوجية كما يقول صادق سببهما عدم قراءة الرواية».

لكن، إلى أين وصل برقاوي؟ وصل إلى أن صادق «... (ببساطة) يريد أن يمارس النقد أولاً وأخيراً. وهو لهذا يضع القارىء في مناخ إرهابي جداً. فالقارىء يقرأ جملاً من مقالات صدرت (جملة أو

جملتين من كل مقالة) هذه الجمل منتزعة من سياقها لا يعرف القارىء في أي سياق جاءت، وما هي فكرة المقالة التي احتوتها بالأساس». وتقديراً واحتراماً للقارىء العزيز فإن برقاوي يضعه في أجواء ملابسات مقالته (سلمان رشدي والضجة المفتعلة) وسأنقل عرض د.برقاوي لمقالته تلك في فقرة لاحقة.

يعتبر برقاوي أن «صادق العظم مولع بإيهام القارىء أنه يلتقط مشكلات أو أنه يلقي القبض على الكتاب متلبسين بالجهل، ليبدو وحيد عصره والعارف بكل شيء حتى في النقد الأدبي ونظرية الأدب». ويخلص إلى «أن رأي صادق العظم في الشعر والأدب متخلف بالنظر إلى سطوره التي كتبها». وبرقاوي «قادر على إظهار هذا التخلف بأي حال من الأحوال إذا ما أراد أن يجعل من رأي العظم هذا قضية».

ويتابع «إن صادقاً ما زال في مرحلة رؤية الشعرية في العلاقة بين الصدق والكذب. ما زال واقعاً عند بلاغة القدماء. الوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية... الخ، وما زال صادق يعتقد أن الجميل هو الذي يحدد ماهية الشعر». ويتساءل برقاوي: أليس جهلاً أن يساوي صادق العظم بين خيال شاعر أو روائي أو فنان ودور الأسطورة الرمزي في الأدب، وبين المعتقد بما هو خارق للطبيعة؟».

فالمسلمون ـ كما يعتبر برقاوي ـ «لا يتعاملون مع قصة الأسراء والمعراج على أنها حادث أسطوري بل حادث وقع فعلاً». وتبقى هذه المسألة بالنسبة إلى المسلم «حقيقة جاء بها نص قرآني صريح». وبالتالي فإن دراسة هذا المعتقد تصبح «مختلفة بالتأكيد عن دراسة نص أدبي يعج بالخيال الضروري الهادف الذي لا يمكن معاملته من حيث صدقه أو كذبه».

كما أن «المسيحي يعتقد أن واقعة قيام المسيح من بين الأموات هي واقعة حدثت فعلاً» وهنا يفرق برقاوي بين المعتقد والأسطورة من خلال سوقه لما ذكرناه، ويتساءل: «لماذا انبرى صادق لدحض اسطورة ظهور العذراء مثلاً؟» ويعتبر «أن البحث في الأسباب الدنيوية للدين وصل إلى مرحلة بات معها من غير الطائل أن نناقش معتقدات الناس. بل السؤال الأهم تبدى على الشكل التالي: لماذا تستمر هذه المعتقدات في الواقع؟». ويرى برقاوي أن العظم يريد أن يرى المعركة قائمة «بين من هو مسلح بالعلم والعقل وبين من هو مسلح بالإيمان والمعتقد. وكل من لا يشترك في معركته فهو انتهازي يريد الهدوء والسكينة ولا يدافع عن الحقيقة».

ويعرف الدكتور برقاوي الانتهازية معتمداً على تعريف لينين لها. «فالانتهازية هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن». «والانتهازية تكمن في استبدال الحوار حول مستقبلنا الغامض بالهجوم على الناس ونعتهم بالجهل والأمية والتخلف». ويخلص برقاوي إلى أن العظم «ما زال يسأل عن الاسم الحقيقي للرسول العربي وعلاقته بالوحي وبالشيطان وبالنساء. لا بوصفه باحثاً أو مؤرخاً بل منطلقاً من أطروحة هشة ألا وهي: إن هناك علاقة سببية بين الدين والتخلف. بين الإيمان والمكانة الراهنة للعرب في العالم».

يحيل برقاوي منطق العظم إلى منطق شكلي عاجز عن رؤية اختلاف الظروف والموضوع والغاية، وذلك لأن العظم «يتخيل تاريخاً للمواجهة يبدأ من كتاب طه حسين «في الأدب الجاهي» [يقصد برقاوي «في الشعر الجاهلي»] وكتاب العلايلي «أين الخطأ» وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» وانتهاء بكتابه «نقد الفكر الديني». يتساءل برقاوي «... فكيف يمكن مساواة (في

الأدب الجاهلي) بـ (نقد الفكر الديني) وهي فقاعة لا ندري ماذا أراد منها صادق، في مرحلة وصل فيها البشر إلى وعي مهم بعالمهم، وكان اليسار الاشتراكي الشيوعي والقومي الناصري قد وصل فيها إلى حد لم يعد يفكر في قضايا من قبيل القضايا التي تصدى لها صادق: إبليس والعذراء؟» يتابع: «هل من الحكمة أن يساوي صادق في كتابه (نقد الفكر الديني) وكتاب علي عبد الرازق (الاسلام وأصول الحكم) لا لسبب إلا لأن كلا الكتابين أثارا ضجة؟». وتصورات العظم فقيرة ـ برأي برقاوي ـ فالعظم «يتوهم أن القضية في الوطن العربي هي قضية صراع بين العقل العلمي والعقل الغيبي» وهذا القصور، على حد تعبير برقاوي، إفقار شديد جداً لأشكال الصراع الحقيقية واخراج أوساط واسعة من دائرة النضال من أجل أهداف أرضية.

ويتابع: «وصادق لا يريد أن يرى التناقضات المعقدة الحاصلة الآن، إلا بوصفها تناقضات بين العقل العلمي الذي انتصر في أوروبا ويخترق (بوصفه تشكيلة معرفية كما يقول «أي العظم») العقل الأسطوري».

وعلى ما يبدو ليصل إلى غايته يقوم برقاوي بنسف كل نتاجات العظم الفكرية مشيداً في المقابل بالمفكرين العرب الذين يساهمون في النهضة الفكرية الثقافية عبر اتخاذ كل منهم فرعاً واختصاصاً جديراً بالفكر. «ألم يكن سهلاً على مهدي عامل، الشهيد، وسمير أمين والعروي أن يقدموا خطاباً مباشراً للناس حول أوهام المعتقد الديني؟».

وبعد؟! هل انتهى برفاوي عند ذلك؟ بالتأكيد لا، فهنالك الكثير الكثير، ولكنني اخترت ما يعنيني هنا من حيث اهميته في مقالة أحمد برقاوي. وأما ما تبقى فالجزء الغالب منه لا يمكن مناقشته لأنه

لا يخضع لأصول الحوار المعرفي على اعتبار ما بين أيدينا يخضع لهذه الأصول «تجاوزاً».

في الحقيقة وأمام هذا الخليط العجيب من النقد الذي وجهه برقاوي للعظم، وأمام هذه التخبطات التي ساقت مقالة برقاوي، ليس بمقدورنا أن نحدد المنهجية التي اتبعها برقاوي في كتابته النقدية (إذا جازت تسميتها بالنقدية)، دون أن نحدد الدافع المباشر لهذا الخليط العجيب، فهل انطلق أحمد برقاوي في مقالته بدافع الفضول العلمي لوضع النقاط على الحروف في مشكلة أخطأ الآخرون في تناولها، باغياً الوصول إلى إغناء الفكر والثقافة؟ أم هو انطلق بدافع رفد الحوار المعرفي بالجديد والموضوعي؟ أم بدافع الإتيان بالجديد من الفكر والنقد؟

إني على يقين تام من أن القارىء إذا ما عاد إلى مقالة برقاوي التي عرضت تلخيصاً لها، فإنه سيخلص إلى نتيجة مفادها أن الدافع بعيد كل البعد عن الفضول العلمي أو رفد الحوار المعرفي بالجديد والموضوعي أو الإتيان بالجديد من الفكر والنقد. ليس ذلك فحسب، بل إنها ـ المقالة ـ لا يمكن أن تخضع اصلاً لأصول وقواعد النقد. وسيجد القارىء الكريم عند قراءة متأتية ودقيقة للمقالة أنها صادرة بدافع نزعة شخصية وانطباع قديم لدى برقاوي عن العظم. ونزوة نرجسية واضحة. فكيف تمت المسألة؟!

عبر ما تم من ردات فعل على رواية سلمان رشدي في الأوساط الصحافية والثقافية نشرت صحيفة الهدف في عددها (٩٥٣) الصادر بتاريخ ١٩٨٩/٤/٢ مقالة للدكتور أحمد برقاوي بعنوان «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» تناول فيها القضية كما بدت له واعتبر أن رواية رشدي سوقية بعد أن نوه إلى أنه لم يقرأ الرواية بعد، كما أدان فتوى الخميني... الخ.

خمد لهيب المسألة بالنسبة لبرقاوي إلى أن نشرت مجلة «الناقد» في عددها (٥٤) كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢ ملفاً خاصاً بعنوان [«آيات شيطانية» كرنفال ساخر] خصص لنشر جزء من كتاب ذهنية التحريم الذي كان على وشك الصدور للدكتور صادق جلال العظم. هذا الجزء بعنوان «سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، وما نشر منه في «الناقد» هو الفصل الأول (عربياً وتاريخياً) يتعرض العظم من خلاله لعدد من المشاكل التي واجهها كتاب «آيات شيطانية» لرشدي، تمثلت بشكل عام «في مهاجمين لم يقرؤوا الكتاب. والحكم على المؤلف في مجمل النقد باعتباره مؤرخاً وليس روائياً. وفي حقيقة تبني الغرب له وانتفاض الإسلام ضده. كذلك في لجوء النقاد إلى تسييج التراث العربي الإسلامي واعتباره محرماً من المحرمات. إضافة إلى شلل النقاد بشكل عام أمام ما له علاقة بالمقدسات وصولاً إلى وأد الذاكرتين الأدبية والتاريخية»[٢٧]

يطرح العظم المشكلة الأولى كالتالي: «تكمن المشكلة الأولى في تورط كثرة من أبرز مثقفينا وصحافيينا ونقادنا ومعلقينا وجامعيينا في الهجوم على كتاب لم يقرؤوه. على سبيل المثال ها هو الصديق الزميل الدكتور أحمد برقاوي لا يجد حرجاً في أن يطلق أحكامه السلبية المبرمة على «الآيات الشيطانية» وعلى مؤلفها، على الرغم من إعلانه الصريح أنه لم يقرأ الرواية ولم يسمع عنها إلا «من هذه الإذاعة أو تلك» وأنه لم يقرأ منها إلا «نتفاً في بعض المجلات والصحف». ونتيجة عدم قراءته سطراً واحداً من الرواية توصل الدكتور برقاوي إلى أحكام نقدية جريئة و«مدروسة» على النحو التالي: «تنطوي الرواية على قدر كبير من السوقية والابتذال

(٢٧) «آيات شيطانية» كرنفال ساخر، «الشرقيون إحرقوه والغربيون استغلوه» صادق جلال العظم، مجلة «الناقد»، العدد (٥٤) كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٢، ص ٦.

والسفاهة والوقاحة مما يدفع الإنسان العربي، ملحداً كان أم مؤمناً، أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً» كما يتهم رشدي الأديب «بالصبيانية والجهل وضيق الأفق والغباء». لو أن طالباً في السنة الثانية في كلية الآداب بجامعة دمشق قدّم حلقة بحث إلى الدكتور برقاوي فيها أحكام عرمرمية على كتاب ما (مهما كان نوعه) استناداً إلى ما سمعه الطالب عن ذلك الكتاب «من هذه الاذاعة أو تلك» وما قرأه من مجرد نتف حوله في «بعض المجلات والصحف» لما نال من الدكتور إلا صفراً وتوبيخاً قاسياً لأنه ما هكذا تقوّم الكتب حتى في جامعاتنا العربية المهترئة. ولا أكتم القارىء أني خفت كثيرا حين تبين لي من قراءة مقالة الدكتور برقاوي أن الأدب الجيد، في تصوره وعرفه، ما زال مختزلاً إلى ذلك الأدب الذي يدافع «عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والإنسان» خفت في الحقيقة على مستقبل الثقافة الفلسطينية في حال تسلم الدكتور برقاوي منصب وزير الثقافة في الدولة الفلسطينية المستقبلية المنشودة وهو يحمل برنامجاً أدبياً - ثقافياً جاهزاً كهذا في حقيبته، لأن الحياة علمتنا أن المسافة بين هذا النوع من القوالب الثقافية المسبقة الصنع من ناحية وبين اعداد الخطة الخمسية للأدب والفكر والفن والشعر في الدولة الفتية، من ناحية ثانية، ليست كبيرة على الاطلاق»[٢٨]. إذن، فقد ركدت المسألة بالنسبة إلى برقاوي، إلى أن اطلع على ما نشر في ذلك العدد من مجلة «الناقد» من نقد له، فأعلن نفيراً عاماً واستعرت براكين دواخله، وضاقت به الأرض فاستنهض كل ما لديه من عدة مخزونة في مستودعاته الدماغية مطلقاً صفارة الإنذار: «لقد بلغ السيل الزبى» كيف يتجرأ صادق العظم على نقد كهذا؟ فبرقاوي

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨ أو «ذهنية التحريم»، ص ٢٢٤ - ٢٢٦.

معصوم عن الخطأ، ويبدو لي ان كل مفكر من مفكرينا هو الوحيد البعيد عن الخطأ، فلا تخرج من فيه كلمة زائحة، ولا يكتب قلمه كلمة خاطئة! أمسك برقاوي عندها قلمه وبدأ يملأ صفحاته وعنونها «صادق جلال العظم أسير الوهم» بسجع يستثير الاهتمام. وراح يشرّق ويغرّب، وراء أمام، شمالاً يميناً. سجين عالمه ونوبات «آموك» التي تمكنت منه في الصميم ليس بعد أنهى قراءة بحث العظم بل مذ أنهى قراءة الفقرة التي أسلفنا ذكرها من البحث المنشور في «الناقد»[(٢٩)].

فهذه الفقرة الواقعة في الصفحة الثامنة من الجزء المنشور ضمن ثلاث وثلاثين صفحة تبدأ من الصفحة السادسة وتنتهي في الصفحة التاسعة والثلاثين، أي في بداية الجزء تقريباً، كانت كافية لأن تقضي، كما يبدو، على كل قراءة نقدية حقيقية يقوم بها برقاوي، لتحل محلها قراءة عدائية مرهونة بانطباع قديم ونزعة شخصية ونزوات نرجسية واضحة. وأرى انه كان من الأسلم للدكتور العزيز أحمد برقاوي عندما استوطنته موجة الانفعال هذه، إما أن يترك ما بين يديه، مما كتب العظم، جانباً إلى أن تهدأ أعصابه ويرتاح ليعيد قراءتها من جديد بالشكل الصحيح، أو أن يعدل عن كتابة ما كتب كيلا يسيء إلى سمعته كمفكر ناضج له وزنه في أوساط الفكر العربي المعاصر. وربما يكون لديه تعليل آخر غير الذي ذكرته لست أدري! لكن الحوار مفتوح وفق صيغة مشروطة باحترام

---

(٢٩) ستيفان زفايغ، «رسالة من امرأة مجهولة والحب الجنوني» ترجمة إنجيل عبود، (دار طلاس، دمشق، ١٩٩١)، ص ٩٨. يوضح زفايغ نوبات آموك في قصته الثانية (الحب الجنوني) من خلال حوار مع الدكتور الذي صادفه على متن الباخرة «فنوبات آموك هي نوع من الهيجان، نوع من الخبل والثمل الذي يصيب أهل «مالايا» بل إنها أكثر من ذلك! إنها حالة اضطراب عقلي غريب وفظيع معاً. وربما كان المناخ أحد أسبابها». لكنها هنا ناتجة بدافع الاعتزاز بالأنا والنرجسية في مقالة الدكتور برقاوي.

أصول النقد. وأرجو أن نتذكر جميعاً قول الدكتور مهدي عامل: «من شروط النقد أن يحسن الناقد القراءة. فإذا تعثر فيها، أو استعصت عليه، فخير للنقد ألا يكون. ومن شروط الكتابة ألا يسف القول فيها. أو الحوار، فيفترض حداً أدنى من فهم الآخر فإذا تعذر الفهم، فمحاولة صادقة دون تشويه أو تزوير أو تسطيح»[٣٠] ولا بد لي من التذكير أيضاً بأنه إذا كان هناك من يريد أن يسمع ما لا يحب، فالافضل أن لا يسمع مطلقاً، وهذا صحي له في الدرجة الأولى ولغيره في الدرجة الثانية.

□ □ □

بخصوص مقالته المنشورة في مجلة «الهدف» «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» يتساءل برقاوي: «أما كان على صادق العظم ان يكلف نفسه عناء بسيطاً لتقديم روح النص إلى القارىء؟ هل جاء تصرفه عن سوء نية؟ لا أعتقد ذلك فأنا لا أعرف عنه هذه الصفة. أم أنه لم يقرأ بتأنٍ وإمعان المقالة؟!. وأيضاً يشك برقاوي في ذلك لأن صادقاً قارىء ممتاز على حد تعبيره.

إذن فما النتيجة التي وصل إليها برقاوي؟! النتيجة هي أن العظم «مولع بالنقد والنقد البسيط. فليس أسهل من تبيان تهافت جملة مسروقة من سياقها، وهذا ما دفع العظم إلى اختيار «ثلاث جمل من النص فقط وغيبه عموماً». وهو يعيد عرض ما جاء في مقالته (سلمان رشدي والضجة المفتعلة) على الشكل التالي:

«إن عنوان مقالتي يوحي مباشرة بالهدف الكامن وراء الضجة حول

---

(٣٠) مهدي عامل «مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني وتميز المفاهيم الماركسية عربياً»، الأعمال الكاملة، (دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠)، ص ٩٩ و١٠٠.

رواية سلمان رشدي والتي اعتبرت أنها ضجة مفتعلة وليست حقيقية. إن وراءها اهدافاً سياسية لخصتها في أن السلطة في إيران تحتاج إلى تكتيل الشارع الإسلامي حولها نتيجة لأزمة تعيشها، بالمقابل جعلت فتوى آية الله الخميني الغرب الرسمي، يبدو وكأنه المدافع عن حقوق الإنسان. وبالتالي يجب التعامل معها (أي مع الرواية) كنص أدبي لا أكثر ولا أقل. وختمت المقالة بأن أحداً كائناً من كان، لا يملك الحق، في ان يصدر فتاوى بقتل الكاتب مهما كان موقفه. ولهذا فقد أدنت فتوى آية الله الخميني. أما طريقة عرضي لهذا الموقف، فقد جاءت كما يلي: إنني لم أقرأ الرواية بل قرأت نتفاً عنها، وهذا الذي أطلعت عليه فيه من السوقية والابتذال ما لا أستسيغه.

«وفيها هجوم على شخصية الرسول الكريم، الذي نحن وَرَثَته وورثة ابن رشد وسبينوزا وماركس ومحمد عبده، ولا يجوز أن يكون الرسول الكريم موضوع سخرية. ولأننا أمام نص أدبي، فلا يجب أن نعامله معاملة كتاب تاريخ عن حياة الرسول لواحد من العرب أو المستشرقين. وإن من حق أي كاتب أن يتناول حياة الرسول بالتأريخ والتحليل كما أنني ضد الإلحاد الساذج الذي لا يرى مشكلتنا إلاّ في الدين»(٣١). وكنت قد نقلت الفقرة التي انتقد خلالها العظم برقاوي، في بحثه ضمن المشكلة الأولى. وحرصاً مني على أن يحيط القارىء بهذه النقطة من كافة جوانبها، سأنقل له الجزء التقديمي من مقالة برقاوي، لتتسنى له المقارنة وفق العيّنات التي أضعها بين يديه، وأرجو أن يرضي هذا النقل رغبة برقاوي أيضاً.

يقول الدكتور برقاوي مبتدئاً مقالته:

---

(٣١) برقاوي، اسير الوهم.

«يبدو أن صدور رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» قد أنتجت قضية فيها من الافتعال والتزييف الشيء الكثير والكثير جداً، وأحدثت ضجة ساهمت أطراف كثيرة في تسعير أوارها. إننا لم نقرأ بعد هذه الرواية ـ الضجة، الرواية التي أثارت حفيظة جمهور كبير من المسلمين المؤمنين متزمتين وغير متزمتين، إلى الحد الذي زهقت فيه أرواح كثيرة في عدد من البلدان التي تدين غالبية سكانها بالإسلام من غير الدول العربية. لكننا سمعنا عنها من هذه الإذاعة أو تلك، وقرأنا نتفاً منها في بعض المجلات والصحف، ووردتنا بعض التعليقات المختلفة المواقف عنها. ومن الواضح أن سلمان رشدي في آياته الشيطانية، قد كتب ما يسيء إلى معتقدات المسلمين المؤمنين، وما يسيء إلى العرب بعامة. ويبدو ـ من خلال النتف التي وصلتنا من الرواية ـ أنها تنطوي على قدر كبير من السوقية والابتذال والسفاهة والوقاحة، مما يدفع الإنسان العربي ملحداً كان أم مؤمناً إلى أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً. لا سيما وأنها تتعرض ـ كما روي وكتب عنها ـ لحياة الرسول العربي الكريم بشكل خاص بالإهانة. ولا ندري ما إذا كان الإتكاء على العقلانية والتنوير وسيلة لتحويل حياة إنسان عظيم بحجم الرسول العربي إلى مهزلة وموضوع سخرية وتهكم. وهو الإنسان الذي يرى فيه المسلمون في جميع أنحاء العالم رمزاً للسلوك الحميد والأخلاق السامية، ومبشراً برسالة سماوية. لا ندري ما إذا كان بمقدور روائي أن يلعب على هواه بتاريخ شخصية عالمية كبيرة جداً كشخصية محمد ينظر إليه العرب مؤمنين وغير مؤمنين بوصفه بطلاً قومياً ورمزاً جليلاً من رموز حضارتهم.

«وهذا لا يعني أنه ليس من حق أحد أن يتناول حياة الرسول العربي بالتأريخ والتحليل وقد فعل ذلك كثير من المؤرخين العرب والمسلمين والإفرنج ولو كنا أمام كتاب يؤرخ لحياة

الرسول العربي حيادياً كان أو غير حيادي، منصفاً كان أو غير منصف وجاء بوقائع تاريخية عن حياته، وقدم تحليلاً ما لشخصيته، لأمكننا أن نتناول كتابه بالنقد والتحليل والتصحيح... الخ لكننا - في حقيقة الأمر - أمام رواية سوقية قصدت عن وعي إهانة لا شخصية الرسول فحسب، بل وإهانة شعور المسلمين والعرب المؤمنين وغير المؤمنين. وهذا ما يدعو للاحتجاج على صدور هذه الرواية وإبراز صبيانية المؤلف.

«من المؤسف أن يكون الرسول العربي موضوعاً للتندر، وبطل رواية سوقية قد يهدف المؤلف من ورائها بغباء شديد إظهار علمانيته وإلحاده وتمايزه الهش على الوعي الديني. وإنه لجاهل كبير جداً من يظن أن الرسول العربي هو من يقف الآن ضد حرية الشعوب المغلوبة، وضيق الأفق من يظن أن رسولنا العظيم هو الذي يقف وراء التحجر والعنف، وغبي من يعتقد أنه بتزييف حياة الرسول العظيم ينال الاعتراف من الذين يسعى لنيل الاعتراف منهم بأنه كاتب كبير علماني وتقدمي، وقصير النظر من يحسب أن الإلحاد في عصرنا الراهن ميزة تجعله في مصاف العظماء والتنويريين، فهناك الملايين في أواخر القرن العشرين من المؤمنين، وغير المؤمنين يطرحون اليوم مسألة نضال البشر جميعهم مؤمنين وغير مؤمنين في سبيل الحرية والعدالة. وهناك عدد كبير من الروائيين العرب قدموا إنجازات مهمة للقارىء العربي وأثروا في وعي الناس دون أن يسأل القارىء العربي، ما إذا كان هذا الروائي مؤمناً أو غير مؤمن. ما قيمة أن يكون حنا مينه مثلاً مؤمناً أو غير مؤمن والملايين تقرأه مدافعاً عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والإنسان»[٣٢].

---

(٣٢) «سلمان رشدي والضجة المفتعلة»، أحمد برقاوي، **مجلة الهدف**، العدد (٩٥٣)، ١٩٨٩/٤/٢.

يتضح من بعض هذا الجزء من المقالة وتتمتها غير المنقولة أن برقاوي الذي اعترف جهاراً بأنه لم يقرأ الرواية، يحاكم الرواية وكأنه قرأها، ليصل إلى أنها رواية سوقية مكرراً هذه الصفة خمس مرات في صفحتين! يتابع برقاوي مقالته بالحديث عن المعاني السامية والقيم العظيمة للرسول العربي محمد، ثم يبيّن أن المنطق هو الوسيلة الوحيدة الآن لصراع الأفكار، مدينا فتوى الخميني، إلى أن يصل إلى تقديم تحليل مقتضب للضجة التي أحدثتها رواية رشدي، بعد أن يُدين إخفاء مشكلات الأرض عن طريق طرح مشكلات السماء.

إذن هو يدين العظم لتغييبه مقالته عموماً... لماذا؟ لأن العظم اختصر فكرة ثلث المقالة وطرح على القارىء ثلاث جمل، وكان عليه أن ينقل المقالة كاملة حتى تظهر على برقاوي علامة الرضى.

ألم ينتبه الدكتور برقاوي إلى أن عملية نقل المقالة كاملة فيها من الإدانة له ما هو أقوى بكثير من طرح ثلاث جمل فقط؟ يعتقد الدكتور أن تتمة مقالته أو النقل الحرفي لها، سيوضحان فكرته، ولكنه لم يلاحظ أن ذلك ليس في صالحه مطلقاً. إنه يعتبر أن موضوع مقالته ليس الرواية بذاتها بل الضجة التي أحدثتها. ولكن بما أن هذا هو موضوع المقالة فكيف يخوّل برقاوي نفسه الحكم على الرواية بهذا الشكل السافر؟... كيف لي - كقارىء أو كناقد - أن اقتنع بما ورد في المقالة بعد أن قدّم برقاوي حكمه الجاهز بشكل لا يمكن أن يخضع حتى لأدنى سوية من منهجية تقويم الكتب، وأصول النقد؟ فتحت أي قانون يمكن لمن هو «تقدمي وعلماني وديموقراطي ومع الكرامة الإنسانية» أن يقف موقفاً نقدياً وعدائياً من عمل إبداعي (أي عمل) لم يقرأه بل قرأ نتفاً عنه؟... أرجو أن يترك برقاوي «العدائية» لأصحابها من الجهات الأصولية ويتعامل مع قضايا الفكر والنقد كما نعرف عنه.

يعتبر برقاوي «إن العرب المؤمنين وغير المؤمنين كلهم ينظرون إلى شخصية محمد بوصفه بطلاً قومياً ورمزاً جليلاً من رموز حضارتهم»(٣٣). أنفهم من ذلك أن شخصية محمد شخصية سمائية لها قدسيتها، بمعنى آخر شخصية ذات صفات ألوهية، أم أنها شخصية تاريخية ذات مواصفات بشرية؟... أحد أمرين إما هي الثانية وبالتالي قابلة لأن تكون موضوع دراسة وبحث وفن، أو أنها الأولى فتندرج تحت قائمة المقدس المحظور والمحرم. ليت الدكتور برقاوي يجري إحصائية في عدن تبيّن لنا كيف يفهم عامة المؤمنين هناك شخصية محمد. وليته عندما يعود من عدن يجري إحصائية أخرى في البلاد العربية والإسلامية يبيّن لنا من خلالها كيف يفهم المثقفون والباحثون والأدباء شخصية محمد. يبدو أن الأحكام القائمة على المخزون النتفي هي صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة لدى الدكتور برقاوي.

إن التقدمي يرى في حياة الرسول معنى آخر بالإضافة إلى «قيمه الثورية» معنى يجسد الرسول كزعيم سياسي وكقائد ثورة وكزعيم دولة وكرجل تجارة أيضاً وغير ذلك مما غاب عن برقاوي.

ولا بد لي من الإشارة إلى أنني لا أختلف معه في «أن إخفاء مشكلات الأرض عن طريق طرح مشكلات السماء لن يخلق إلاّ وعياً زائفاً بقضية الحرية والخبز والسلام والعدالة»(٣٤) لكن ألا يرى برقاوي معي أن النداء بذلك وكفى، عبر هذا الطرح الستاليني العربي للدين هو الانتهازية بعينها؟

□ □ □

إن إخفاء مشكلات السماء تحت شعار نقد الأرض هو وعي زائف

---

(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) المصدر نفسه.

أيضاً. فنقد الدين في المجتمع العربي مهمة راديكالية لم تبدأ بعد لا من وجهة نظر ماركس ولا حتى من وجهة نظر ديدرو، ومن الخطأ أن تبدأ بإحدى النظرتين، فلكي نكون معاصرين لعصرنا، علينا أن نمارس في وقت واحد نقد السماء الدينية ونقد الأرض الرأسمالية، نقد الاستسلام للتراث، ونقد الاستسلام للامبريالية.

يبدو أن النتيجة تؤكد من المولع بإيهام القارىء، فالذي لم يستسغه برقاوي «كما كتب في مجلة «الناقد»[٣٥] هو نفسه الذي اتخذ منه موقفاً نقدياً عدائياً «كما كتب في مجلة «الهدف»[٣٦]. وأظن أن الفرق شاسع بين اللاإستساغة وبين العدائية، وشاسع أيضاً الفرق بين التنويه بالمصادر التي أطلقت صفات السوقية والابتذال والوقاحة والسفاهة على أمر ما من جهة، وتبني، الحكم على أمر بوصفه بالسوقية على الرواح والأياب مراراً وتكراراً من جهة ثانية. وأعتقد أن العظم قد حفظ أواصر الصداقة فلم ينقل مقالة برقاوي كاملة، بل نقل ما عناه من المقالة فيما يخص موضوع بحثه، وهذا الذي نقله العظم غيض من فيض من الخلط واللغط جاء في مقالة الدكتور برقاوي. وأرى أن العظم كان رحيماً جداً في نقده لبرقاوي. وأرجو أنني قد قمت بتقديم العينات اللازمة للقارىء لتتسع أمامه المساحة لإصدار الحكم والرأي. ينظر برقاوي إلى المشكلة على أنها تكمن في بنية تفكير صادق العظم (نزعة ميكانيكية/ منطق شكلي) والذي تحول عنده النقد إلى مهنة. هل حقاً تتوضح مكامن المشكلة في تفكير العظم أم هي فيما يريد الدكتور برقاوي أن يفهمه ويلصقه بتفكير العظم؟ ويرى أن «في تفكير العظم أثراً للنزعة الميكانيكية» لأن العظم «ينطلق من أن من

(٣٥) برقاوي، أسير الوهم.

(٣٦) برقاوي، سلمان رشدي والضجة المفتعلة.

قرأ الرواية يجب أن يعجب بها وإذا لم يعجب بها فهو من الدرجتين الثالثة والرابعة ولا يعرف شيئاً عن رشدي». ولأن العظم أيضاً «يرى أن جميع النقاد متشابهون» لذلك فإنه يخاطبهم بصيغة الجمع. تخضع هذه الرؤية لمنهجية تلفيق وتغييب للبّ الموضوع الذي يبحثه العظم، وما يؤكد هذا الخضوع هو أن العظم الذي يصدر أحكاماً مسبقة لا ترى المشكلة إلاّ في شكليتها، برأي برقاوي، يواجه هجوماً نقدياً منه صادراً عن حكم أولي مسبق وانطباع قديم. إنها منهجية إسقاط مشاكل الذات وعقدها على الآخر.

فالمسألة الأساسية التي أثارت برقاوي، فيما طرحه العظم، تكمن في «المشكلة الأولى» من بحثه. وهي هجوم النقاد العرب على سلمان رشدي وروايته، هذا الهجوم الذي هو نتاج الارتجال والبديهة وصرف الوهم إلى الكلام ورجز يوم الخصام، ثم إطلاق حكمهم على هذه الرواية دون أن يقرؤوها، ولم أجد مطالبة للنقاد أن يعلنوا إعجاباً من أي نوع بالرواية من قبل العظم. وأما استنتاج العظم بأن أحمد بهاء الدين لم يقرأ الرواية «قراءة فيها أي شيء من التمعن أو التأني»(٣٧) فذلك ليس لأن العظم يريد من بهاء الدين أن يعجب بالرواية، بل بسبب الحكم اللاموضوعي الذي أصدره بهاء الدين والمبني على قراءة غير صحيحة، فهو «يزعم أن رشدي سجل سعادته بأنه صار إنكليزياً والرواية تؤكد عكس ذلك». وما يؤكد استنتاج العظم هو أن بهاء الدين «لم يهتم بقراءة الرواية إلاّ مؤخراً بعد أن انفجرت هذه الضجة كلها»(٣٨) على الرغم من اقتنائه لها. وواضح أن الضجة التي تقمصت عقل بهاء الدين هي التي قرأت

(٣٧) العظم، ذهنية التحريم، ص ٢٣١.
(٣٨) سلمان رشدي يطارد نجيب محفوظ.

الرواية فجاءت قراءة أقل مستوى من القراءة النقدية لصحافي صاحب قلم مرموق.

ثم إن ليس من الغريب واللامعقول «إن شخصاً كأحمد بهاء الدين بعد عمر طويل من الكتابة والقراءة، أعيته رواية سلمان رشدي، فلم يُجد القراءة لأنه لم يتأنَّ ولم يتمعن فيها»[٣٩]. ما المشكلة هنا التي يطرحها برقاوي؟... هل هناك مغالطة كونية إذا حدث مرة أن بهاء الدين لم يُجد القراءة؟... إننا مرة أخرى أمام عقدة «الأنا» ونرجسية أدبائنا وصحافيينا ومفكرينا ومثقفينا. أرجو من القارىء مراجعة مقالة رياض نجيب الريّس «إني أتهم»[٤٠].

إن منهجية الإسقاط تغزو عقل دكتور برقاوي، فهو يطلق الأحكام الجاهزة متهماً الآخرين بإطلاق الأحكام الجاهزة. أوليس فهمه أن العظم يرى جميع النقاد متشابهين ومتساوين قاصراً؟ أليس هذا الفهم حكماً جاهزاً؟ كيف فهم ذلك؟... ليس هناك من تعليق سوى أنه أراد أن يفهم كذا ويقول كذا اعتماداً على كذا الأولى. ليكن برقاوي على يقين من أن المتتبع لهادي العلوي ونتاجه المتميز من جهة، ولمتولي شعراوي ومواقفه المتميزة أيضاً من جهة أخرى، لا يمكن أن يساوي بينهما إذا ما التقيا في أنهما أصدرا حكميهما على رواية رشدي. حتى ولو كان الحكمان يهاجمان الرواية. هذا الفهم هو المنطق الشكلي الذي ادعاه برقاوي وألصقه بالعظم وهو النزعة الميكانيكية وهو الحكم المسبق. وهذا الفهم هو فهم الذي «لا يرى التعقيد في الظاهرة التي يراها بسيطة ويمكن إرجاعها إلى سبب واحد».

---

(٣٩) برقاوي، أسير الوهم.

(٤٠) رياض نجيب الريس، «حطام الأيقونات الثقافية: إني أتهم!» مجلة «الناقد»، العدد (٤٦)، نيسان/ أبريل ١٩٩٢

وبمنطق شكلي يعتبر برقاوي أن العظم قام بمساواة مردودة لأنها خاضعة لمنطق شكلي، والمساواة قام بها العظم بين كتاب علي عبد الرازق وكتاب طه حسين وكتابه. فبرقاوي يرد مساواة لم يُقمها العظم أصلاً، وإذا كان العظم «قد أورد هذه المؤلفات عبر ما أثارته من ضجات وردات فعل واثارته من متاعب دينية تعرض لها مؤلفوها وغيرهم»[٤١] فإن ذلك ليس من حيث وحدة الموضوع بل من حيث وحدة المنهجية، منهجية البحث العلمي. من حيث هي استمرارية لخط واضح في الفكر العربي، خط ضروري وهام، من حيث تناولها المقدس بالبحث والدرس العلمي، لا من حيث ضجتها والمعارضة التي لقيتها فحسب. لكنه لم يقل لنا على ماذا اعتمد في خلق مساواته الشكلية هذه ثم ردها؟.. على كتاب «في الأدب الجاهلي» لطه حسين المذكور في ثبت الهوامش فقط... أم كان بين يديه كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق أيضاً؟... وإذا كان ذلك ولنفرض أن ذلك قد تحقق كورقة رابحة بيده، فهل هذا يعني أنه اعتمد على ذاكرته فيما يخص كتاب «نقد الفكر الديني» لصادق العظم؟!... يبدو ذلك، إلاّ إنه في الحقيقة كثيراً ما تخون الذاكرة صاحبها، خصوصاً إذا ما قضَتْ نوبات آموك مضجعه.

□ □ □

يقدم برقاوي لنا فكرة عن النمط الحياتي لهادي العلوي وعن نظرة الأخير إلى هذه الحياة، من خلال الصداقة التي تربطهما ربما، وغاب عن الدكتور برقاوي ان مثل هذه الشروحات وتلك التبريرات قد تسيء إلى العلوي أكثر مما تشيد به، من حيث انه لا

---

(٤١) رشدي، ذهنية التحريم، ص ٣١٥.

يحتاج إلى شروحات كهذه من أجل تبرير موقفه من الرواية. فالعلوي اتخذ موقفه من رواية رشدي ولديه حججه التي أوردها في أكثر من مناسبة. ولسنا هنا بمعرض لهذه الحجج فلها من القدر ما ليس بحاجة إلى مقالة مستقلة وخاصة بها(٤٢). وإذا كان برقاوي يسعى إلى دعم حجج العلوي في حال اطلاعه عليها أو إلى إيجاد حجج ومبررات له في حال عدم اطلاعه عليها، فإن الأمر لايختلف في شيء من حيث النتيجة على اعتبار مناقشتنا تنحصر فيما يقدمه ويطرحه، فأنا أعتقد أن «موقفاً من الغرب ومن التراث ذا أساس مرتبط بنمط حياة المفكر ونظرته إلى هذه الحياة» يجب ألا يحدد موقفاً من عمل إبداعي ما (مهما كان)، إذ ان الموقف يحددُ بعد دراسة نقدية جادة تتناول العمل وفق شروط القراءة والنقد والبحث، وبالتالي يتخذ الموقف وفق موضوعية تامة لا تشوبها أية نوازع خاصة أو طبائع شخصية متأصلة. كما أنني لا أعتقد أن العلوي يبني موقفه من الغرب والتراث على حد سواء وفق الانموذج الحياتي الذي يعيشه ووفق نظرته إلى هذه الحياة. فهادي العلوي كمفكر تشهد له نتاجاته بما وصل إليه من مستوى(٤٣)، لا أرى أنه يقبل بتبني موقف بهذا الشكل الاعتباطي؛ ومن المسيء جداً إلى العلوي أنه كما قال برقاوي «لم ير في رواية سلمان رشدي سوى رواية متأورب نال فيها من شخصيات إسلامية يكن لها العلوي كل الحب والاحترام. وكان حكمه مستنداً إلى ما يكفي مما شاع

(٤٢) راجع هادي العلوي، «الشخصيات التارخية وكيفية تقويمها»، **مجلة الحرية** ٩/٤/١٩٨٩، و«من زهر الربيع إلى الآيات الشيطانية» مجلة الحرية ١٩٩٠/٧/٢٩ «صادق العظم في زهر الربيع»، **مجلة الحرية** ١٩٩٣/٣/١٤.

(٤٣) من أهم مؤلفاته: «من تاريخ التعذيب في الإسلام /الاغتيال السياسي في الإسلام/ المنتخب من اللزوميات في نقد الدين والدولة والناس لأبي العلاء المعري/ المتطرف الجديد» وهي صادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، وصدر له حديثاً «في السياسة الإسلامية» عن دارالصحاري ـ بودابست.

عنها من أكثر من مصدر اتفق على أنه صحيح)[٤٤]. لم يقل لنا برقاوي ولا حتى العلوي ما هي هذه المصادر التي أتفق على صحتها؟ ولم يقولا لنا أيضاً هذا الذي «شاع» عن الرواية! أهكذا تقوم الأعمال الأدبية! ثم إن العلوي في رده على العظم قال: «إنه قرأ الرواية بعد استعارتها من سيدة دمشقية، واتخذ موقفه اعتماداً على ذلك»[٤٥]. هل نحن أمام أكروبات صينية أم أمام سيرك فكري للتحليلات البهلوانية؟ قولوا لنا، كلام من يمكننا أن نعتمد؟.. الدكتور برقاوي يقول إن موقف العلوي مبني على ما شاع عن الرواية والعلوي يقول إنه قرأ الرواية، برقاوي يعتبر الرواية سوقية وفيها وقاحة وسفاهة، والعلوي يدرجها في حيز المؤامرة الصهيونية العالمية على العرب، ويدين البذاءة الجنسية لشخصيات تاريخية ضخمة في الرواية[٤٦]. ثم لم يقل لنا برقاوي هل راجع نفسه وقرأ الرواية؟ أيضاً لا أظن، لأنه لو قرأها لما كتب هذا الخليط من البهلوانيات. لا أرى نفسي إلا أمام عقل بوليسي وعقلية مؤامراتية تسيطر على مفكرينا[٤٧]، حتى يخيّل لي أنني أقرأ قصة عن أرسين لوبين أو فيليب مارلو أو شرلوك هولمز.

---

(٤٤) **أسير الوهم**، المصدر نفسه.

(٤٥) **في زهر الربيع**، المصدر نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) انظر مقالة رياض الريس «إني أتهم» مرجع مذكور سابقاً. ولنأخذ من المقالة هذا المثال الذي يورده الريس: «.. وأديب وناشر لمجلة يظن أنها منافسة لـ«الناقد» اعتبر أن في نشر رسائل تاريخية لشاعر كبير راحل آخر، كتبها قبل ربع قرن، جاء فيها لماماً على ذكره، طعناً في شخصه، وأن في نشرها «مؤامرة صهيونية». فسخر بعض مريديه من إعلاميي الصفحات الثقافية للهجوم على الشاعرين الراحلين، متهماً في مجالسه وقائلاً: إن تمويل «الناقد» تمويل يهودي!» لنتمعن في هذا الأنموذج من العقل البوليسي والعقلية المؤامراتية. كل ما لا نستسيغه ولا نحبه نعلقه على شماعة المؤامرة الصهيونية والغربية العالمية ضد العرب. وهادي العلوي وقع في المطب نفسه لهذه العقلية «العظم في زهر الربيع»، مرجع مذكور سابقاً.

وماذا بعد؟... يحاول برقاوي أن يفهمنا علناً أو سراً أن الثوري الحقيقي هو من يتغنى فقط بأنغام الربابة والجلوس على الأرض والتمتع برائحة البخور. إنه يعلن عن وعي أو عن غير وعي أن الغرب هو من يصدر النظافة والتنظيم والتحضر في العيش. لا يا برقاوي أخطأت هنا فأنا كعربي وأنت كعربي قادران أن نكون ثوريين حقيقيين حتى إذا أقمنا في أوروبا، وقادران أن نكون نظيفين ومرتبين وحضاريين، وهادي العلوي لن يعيبه إذا ما استقر في باريس مثلاً، أما أنه اختار الإقامة في دمشق أو بكين فهذا شأنه الخاص وموقفه الحياتي الخاص، ولكن هل يعيبه إذا ما أقام في أوروبا فيتحول إلى متثور أو عدمي تجاه هويته الثقافية؟ إننا لسنا من التنازل عند هذه النقطة بمكان، إن ثورية العلوي لا يحددها مكان إقامته ولا نمط حياته، إن ثوريته هي فكره ونتاجه الفكري. يخطىء كثيراً من يدعي أن الغرب هو صاحب التحضّر والرقي...

ألا يمكن للعلوي ولبرقاوي ولنا جميعاً كعرب ثوريين أن نتغنى بسماع كورساكوف أو رودريغو أورحمانينوف أو خشادوريان أو مانويل دي فاليا أو بيتهوفن؟ ثم هل كل المفكرين العرب في أوروبا يخضعون لهذه القاعدة التي أوجدها برقاوي وغيره؟.. لقد اعتمد برقاوي ـ على ما يبدو ـ على مخزونه الفكري الثقافي ليرتجل على سجيته دون رادع عقلي، لكن ليس العيب في المرء أن يسقط إنما العيب ألا يتعلم النهوض.

ليست فقرة هادي العلوي والملوك في مقالة برقاوي هي اللغة البهلوانية «التحليلية» الوحيدة، بل هنالك الكثير منها وأنصح القارىء العزيز بالرجوع إلى المقالة اضطراراً إذا ما أثاره فضوله لمعرفة المزيد. إن سليقة الدكتور لا تخونه لحظة، فبعد أن يخلص إلى أن العظم يضع القارىء في مناخ إرهابي، يصل إلى أن العظم متخلف

في رؤيته للشعر والأدب. وهنا وبتجاوز منا لتعريف برقاوي للشعر واعتباره مقبولاً: «والشعر لا يعرف بصيغة ميكانيكية» أريد أن أسأل برقاوي: ألا يندرج الصدق والكذب تحت التعريف الذي ذكره؟ بلى إن الكذب في الشعر والتخييل فيه هما «تمرد على العالم وقفزة في المجهول وصياغة جديدة للعالم». وصحيح أن أسطورة الأرض المحمولة على قرني ثور ليست أدباً، لكن ألا يمكن أن تتحول على يدي أديب وفنان إلى أدب رفيع؟ ثم إذا كان برقاوي لا يجيز «المساواة بين خيال المبدع ودور الأسطورة الرمزي في الأدب وبين المعتقد بما هو خارق للطبيعة» فإن الناقد العلماني والباحث العلماني لا يمكن أن يعتبرا قصة آدم وحواء التي جاء بها نص قرآني صريح، سوى أسطورة ولا يمكن أن يغير من قناعتيهما العلميتين الاعتقاد بكونها واقعة بالفعل من قبل المؤمنين. وإذا كانت قصة الإسراء والمعراج حقيقة بالنسبة إلى المسلم، فالمسلم الباحث العلماني لن يتعامل معها على أنها حقيقة، ولا الملحد العلماني الباحث سيتعامل معها على أنهاوقعت، إذا ما تناولاها في بحث علمي أو في عمل إبداعي. فالخلط ما بين التعامل العلمي مع الواقع، والإيمان الروحي، مسألة فيها الكثير من المغالطة. إن برقاوي يريد أن يكون النائب الأول عن السلطة في ممارسة الحجر والمنع من البحث في المقدس. وليتذكر برقاوي معي أن العظم في كتابه «نقد الفكر الديني» دحض أسطورة ظهور العذراء في كنيسة الزيتون بمصر لما شكله هذا الحدث السياسي الديني من مبررات للسلطة لتحقيق مصالحها ومن أدوات لتبرير إجراءاتها ومواقفها وهزائمها. يبعد كثيرا عن الحقيقة من يدعي أن هذه القدريّة التي تسيطر على عقول الناس لا تساهم بشكل رئيسي في تخلفنا، إن وضعاً استسلامياً كهذا للخدر والغيب لمرفوض ويجب التمرد عليه. فما يتردد على الألسنة: «قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا»، «قضاء وقدر»،

«القناعة كنز لا يفنى» وما شابه ذلك يبرر لنا الوضع التأخري الذي نحيا تحت وطأته، فمتى نسعى لأن نحرك ساكناً؟ لقد كتب لينين: «لقد نظرت الماركسية دائماً إلى الأديان والكنائس وجميع المنظمات الدينية كأدوات بيد الرجعية البرجوازية للدفاع عن الاستغلال ولتسميم الطبقة العاملة»(٤٨) إن الطبقة المستفيدة من هكذا وضع هي التي تعمل على استمرار هذه المعتقدات في الواقع، لتحقق غاياتها ومصالحها بسلطتيها الدينية والسياسية.

لن يشكك أحد في إيمان المؤمن إذا ما كان علمانياً، إلا في حال كونه ذا مصلحة أساسية في محاربة هذه العلمانية. إن هذا الإيمان وهذا المعتقد اللذين ذكرهما برقاوي لم يتشكلا بعيداً عن دور المساهم في تشكيلهما والذي قام به كل من رجال الدين ورجال السلطة. إنهما يخضعان تحت تسمية الوعي الزائف. إن المسألة هنا مختلفة فالإيمان والمعتقد هذان أداتان بيد القوى الظلامية ترسمهما كما تشاء وتدعو لهما حسبما تقتضيه مصالحها. ما من أحد ضد الإيمان والمعتقد كظاهرة روحية نقية وخالصة، ويخطىء كثيراً من يفهم أن العلم والحرية والديموقراطية تحارب الإيمان والمعتقد وفق هذا الاعتبار. لم يكن عبدالله العلايلي ملحداً بل إنه شيخ وشيخ كبير، وعلي عبد الرازق ليس غير فقيه أزهري. ومحمد سعيد العشماوي رجل قانون يطبق شريعة القانون في مصر، ألم يكن هؤلاء مؤمنين؟ إذن، فمن الذي يحاول جرّنا إلى معركته؟ ومن الذي يضع القارىء في مناخ إرهابي؟ قرأت «ذهنية التحريم» ولم

(٤٨) لينين، «نصوص حول الموقف من الدين»، ص ٢٥.

(٤٩) اللاعب الوحيد.

(٥٠) د. مهدي عامل «هل القلب للشرق والعقل للغرب؟» ماركس في استشراق إدوارد سعيد» (دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥)، ص ٣٦.

أصادف المناخ الإرهابي الذي تحدث عنه برقاوي، لماذا؟ ولماذا لم يصادفه زهير هواري أيضاً؟[٤٩] ويبدو أن د.مهدي عامل أيضاً لم يصادفه عندما قرأ دراسة «الاستشراق والاستشراق معكوساً»![٥٠] كما أن د.فيصل دراج لم يجده عندما درس «دفاعاً عن المادية والتاريخ» و«النقد الذاتي بعد الهزيمة» و«في الحب والحب العذري»![٥١] وأيضاً العفيف الأخضر في دراسته «من نقد السماء إلى نقد الأرض»[٥٢]! إن برقاوي هو من صادف المناخ الإرهابي لأنه أراد ذلك وفق انطباعه القديم عن العظم ولأنه غير قادر على التخلص من «أناهُ» الكونية.

□ □ □

يتضح أن الدكتور أحمد برقاوي يرى أن الماركسية لا تحقق نتاجاً عملياً إلا بالتحزب والايديولوجيات الكونية الفقيرة. وعلى ضوء ذلك كان مهدي عامل شهيد الرصاص «لأنه ماركسي شيوعي، وليس لأنه تنويري ساذج» كصادق جلال العظم. فلأن العظم ماركسي عربي مستقل لم تنتجه الأحزاب الشيوعية العربية أصبح تنويرياً ساذجاً! أرجو ألا ينسى برقاوي «أن اليوم الذي لا مكان فيه لماركسيين مستقلين سيحمل تاريخ موت الماركسية»[٥٣].

إن التنويري الساذج «يتكشف مفكراً حداثياً بامتياز،فيقرأ النظرية على ضو التاريخ ويرفض القراءة النقيضة»[٥٤].

---

(٥١) د. فيصل دراج، «ماركسية المفارقة: ماركسية صادق جلال العظم» **مجلة الطريق**، العدد الثاني، تموز/يوليو، ١٩٩٣. محور (٣) الماركسية.. من زوايا متعددة.

(٥٢) العفيف الأخضر، «من نقد السماء إلى نقد الأرض»، ص ٢٧ و٢٨.

(٥٣) ماركسية المفارقة، المصدر نفسه، والقول هنا لمكسيم رودنسون.

(٥٤) المصدر نفسه.

إن العظم أنتج فكره الماركسي دون التزام بمرجعية مؤسساتية ما، سوى قراءته المعرفية في حركية النص وحركة الواقع. «إن مسائل الواقع (بالنسبة إلى العظم) مرجع قبل النص المرجعي المفترض، والإيمان بالتقدم الاجتماعي والتحرر الإنساني متكأً وبداية انطلاق وتحدد هاتان الصفتان علاقة الماركسي المستقل بالحركات والمواقف السياسية ـ الايديولوجية في زمنه. فتكون ممارسته نقضاً ونقداً لما يقمع الإنسان ويعتقل فكره أو يلتزم بالتحرر بأدوات خاطئة، ويكون النقد، في الحالين، منهجاً ورؤية، يسائل الهيئة الاجتماعية، ويحاور الانعكاسات الفكرية الصادرة عنها»[٥٥].

«وصادق العظم مثقف نقدي وماركسي، بل إنه ماركسي لأنه نقدي، ونقده يتمدد مرتاحاً، يواجه الفكر اللاعقلاني ويصطدم بعقلانية معاقة، تهدر الواقع، أحياناً، وتعتصم بالنصوص المجزوءة والغايات البعيدة»[٥٦].

«إن مقولة التحرر تختبر الوعي وتتطلع إلى إعادة صياغة الوعي في مجتمع مدني مقترح مرجعه العقلانية والعلمانية والديموقراطية، لا التنظيمات السياسية ولا خطاباتها الصريحة أو المضمرة، في حدود كهذه تفرض حداثة العظم تعريفاً خاصاً بها: تتحدد حداثة العظم في ممارسته الثقافية كمثقف حديث، يمارس الثقافة كمداخلة اجتماعية طليقة ومتحررة من المراجع الاجتماعية الضيقة كلها، فلا يرتهن لمعتقد أو حزب أو منفعة، أي أنه ينقل الثقافة من حيّز الاحتكار والملكية الخاصة إلى فضاء المجتمع الحالم بعالم لا قيود فيه»[٥٧].

(٥٥) المصدر نفسه.
(٥٦) المصدر نفسه.
(٥٧) المصدر نفسه.

يظهر العظم عبر استمرارية في النتاج دون قطيعة، تشكل سلسلة متكاملة بدأت بنقد الفكر الديني وانتهت بذهنية التحريم، تتوضح من خلالها منهجية محددة لا تقيم تعارضاً بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. وإنما توحدهما في قراءة لحركة الواقع والتاريخ، ولاختلاف الظروف والأسباب التي تحيط بموضوعاته، ليتكشف العظم عبر ذلك في تطور متحقق يواصل خطاً تنويرياً عربياً بجذرية أقوى من سابقاتها، تنبني بماركسية مستقلة متقدمة وحداثية. تقرأ الواقع والمتغير وتقيم فرعاً أصيلاً ومتفرداً من حركة ثقافية فكرية عربية شاملة، يساهم فيها آخرون يتحدون بتمايزهم وإنجازاتهم الفكرية. إنجازات لا يمكن التحدث عن أهمية أحدها على حساب الآخر. إنجازات تشكل حركة هامة لنهضة ثقافية نطمح إليها. إنجازات لا يمكن أن ننشىء تعارضاً فيما بينها من حيث الأهمية الفعلية لها في تحقيق تلك الحركة. ومن هنا تتعدد هذه الأهمية بتعدد هذه الإنجازات النتاجية في الفكر والثقافة والتي يمكن اعتبارها إنجازات ذات اختصاصات متمايزة وضرورية ومتكاملة.

فإذا كنا غير قادرين على إهمال كتب مثل «نحو نظرية للثقافة»، «أمبراطورية الفوضى»، «بعض قضايا للمستقبل» لسمير أمين(٥٨)، أو «مفهوم الحرية» لعبدالله العروي(٥٩)، أو «الخطاب العربي المعاصر» لمحمد عابد الجابري(٦٠)، أو... إلخ. فإننا لا يمكن إلا أن

(٥٨) له أيضاً: «التطور اللامتكافئ»، «ما بعد الرأسمالية»، مشاركة في «الاضطراب الكبير» وغيرها.

(٥٩) له أيضاً: «مفهوم الدولة». «أزمة المثقفين العرب»، «العرب والفكر التاريخي»، وغيرها.

(٦٠) له أيضاً: «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، «تكوين العقل العربي»، «بنية العقل العربي» وغيرها.

نولي اهتماماً لمؤلف «ذهنية التحريم» لصادق جلال العظم. وأعتقد أن أي إهمال لما ذكرت سيعبر بالضرورة عن حالة عُصَاب فكري لا تنطبق مع ما ندعو إليه ويدعو غيرنا إليه من أجل رفد الفكر والثقافة العربيين في مسيرتهما النهضوية.

إن المنهجية التي سلكها برقاوي في مقالته منهجية ديماغوجية اعتمدت تغييب الحقائق وتمييعها، وسعت إلى التزييف والتشويه والتسطيح، وهدفت «بوعي أو بغير وعي» إلى جر القارىء إلى الخندق الخاطىء في المواجهة. منهجية إسقاط الذات على الآخر، اندفعت بنزعات شخصية ونزوات نرجسية لتحيل القراءة النقدية الموضوعية إلى قراءة قياسية تحكمها انطباعات محددة وسابقة، وآراء كونية لا يمكن أن تقيم حكماً خارجاً عن إطار الحكم الجاهز والمسبق الصنع.

إن برقاوي الذي انطلق بدافع الغيرة على «أناه» التي لا يرى إلاّها، لا يقبل أن يسمع ما لا يحب. وبالتالي سلك منهجية أوصلته إلى خلط الحابل بالنابل، منهجية جعلت القارىء والباحث على حد سواء يفقدان رؤية الأمانة النقدية والنهجية الموضوعية فيما كتب.

عبر خليطه يطرح الدكتور برقاوي ما يندرج تحت إطار المسائل الشخصية التي لسنا بصددها (قصة مخترعة/تهم باطلة). لكن هذا الطرح دفعني إلى التساؤل التالي: بما «أن اسم صادق العظم قد أدرج في البيان الصادر في دمشق ـ بخصوص قضية رشدي وفتوى الخميني، عن المثقفين العرب ـ دون دراية منه». (وهذه حال ليست بمقنعة، فالبيان من الخطورة بحيث لا يمكن أن يتخذ فيه أحد موقفاً عن أحد) فلماذا لم يدرج الزملاءُ والأصدقاء اسم الدكتور برقاوي

المتواجد في عدن، في البيان الصادر عنهم بشأن قضية د.نصر حامد أبو زيد[٦١]؟ لبرقاوي فقط، حق الإجابة.

أرجو أن أكون قد وفقت في تقديم العينيات والأسباب والمقدمات اللازمة التي تجعل من طرحنا للسؤال التالي قضية قابلة للحل: «هل أحق العظم، أم توهم الآخرون؟!».

يتضح لي أن السؤال غير قابل للخضوع إلى ثنائيةٍ بين أمرين متناقضين وفق المعطيات التي أمامنا. فيما قدمته وعرضته من بداية مقالتي يؤكد ان الواهمين كثر والمحققين كثر و««الناقد» هي «الشاهد». حقاً «لقد أحق العظم وتوهم الآخرون»،! والدعوة قابلة للحوار.

(٦١) راجع **مجلة الطريق** العدد الثاني، تموز/ يوليو، ١٩٩٣ ص ١١ - ١٣ مرجع مذكور سابقاً. للمزيد من الاطلاع على القضية انظر: **«الناقد»** (٦٢) «حلف غير مقدس»، المصدر نفسه.
وانظر ملف القضية في: **مجلة أدب ونقد**. العدد (٩٣) أيار/مايو ١٩٩٣.

الفصل الثالث

إسلاميون
ضد التعصب

■ منذ ظهور المرشد الروحي لـ«حزب الله» في لبنان السيد محمد حسين فضل الله، اتخذت الحركة الأصولية طابعاً مختلفاً، بحيث أضيف لصورة هذه الحركة أبعاداً جديدة تجاوزت معها الإطار السياسي أو الثوري أو العقائدي المحض، فقد دفع السيد فضل الله الحركة الأصولية نحو تحديات، هو رائدها، تتمثل في مناظرات مباشرة أو غير مباشرة مع مختلف التيارات الفكرية، سجلت فيها تفوقاً واضحاً وجاذبية قل نظيرها.

والسيد فضل الله بادر دوماً، انطلاقاً من موقعه المعروف إلى اقتحام كافة منابر الحوار، وهو الداعية له، وأبدى مراراً رغبة استثنائية في محاورة المتعلمين والمثقفين، وهو المعروف بمرونته الفكرية وصلابته السياسية. وهذا ما أتاح له أن يشارك في أكثر المناقشات والحوارات حساسية دون حرج أو تردد.

مساهمته المميزة هنا، تؤسس فعلياً للقاء فكري وثقافي نادر الحدوث وعميق الدلالة.□

[redacted]

هوى الشرق
وهوية الإسلام

التعصب في الحالة الأصولية

السيد محمد حسين فضل الله

يرى البعض أن الظواهر التي تطالعنا في العالمين العربي والإسلامي، ظاهرة المواطن العادي الذي ينصب نفسه رقيباً وشرطياً يجيش الدين أو الطائفة أو السلطة المدنية ضد ما يراه كفراً من وجهة نظره، وعندما نريد دراسة هذه الظاهرة، نجد أنها تنطلق من حرفية المفردات الدينية التي يستهلكها المواطن في وجدانه، ليحركها في الواقع الذي يحيط به. فالدين بحسب طبيعته، هو حالة ترتبط بالقضايا المقدسة للإنسان، فتلامس شعوره قبل أن تلامس عقله، ولذلك فإن أي نوع من أنواع الاختلاف، حتى الذي لا يصل إلى موقع التحدي، يخلق حالة شعورية حادة تتمظهر بكل الوسائل التي يملكها هذا الإنسان في ساحته. ومن الطبيعي أن تختلف هذه الوسائل باختلاف المستوى الثقافي الذي يتمتع به هذا الإنسان في تصوره لتلك المفردات، كذلك في تأثره بكل العلامات والمواقف الحادة لها. وليس غريباً أن تنوجد هذه السوية في أي حالة دينية في العالم، وهي تالياً ليست حكراً على الإسلام.

وعندما يصار إلى التعمق في دراسة هذه الظاهرة فإننا نرى أنها ظاهرة شرقية أكثر مما هي ظاهرة دينية، بالمستوى الحاد لحركة

الظاهرة في الوجدان وفي الواقع. فنحن نلاحظ أن التجربة العلمانية التي استهلكها الشرقيون منذ عصر النهضة وحتى اليوم ـ التي تحركت في دائرة الفكرة القومية أو الماركسية أو الاشتراكية أو في بعض تجارب الفكرة الوطنية ـ كانت تتخذ الاسلوب نفسه وتعيش الجو عينه.

□ □ □

إننا نجد إلى جانب المفردات الدينية من كفر وزندقة وهرطقة كلمات كالرجعية والخيانة، والعمالة، والسقوط، وما إلى ذلك، مما جعلنا نستهلك جماع القاموس المتوافر حتى أصبحنا نفزغ إلى قاموس المفردات الأجنبية من انكليزية وفرنسية ككلمة نازي، فاشي، توتاليتاري، وما أشبه ذلك. لذلك بت أتصور أن الحدة التي يعيشها الإنسان الديني المسلم في الشرق، هي الحدة نفسها التي يعيشها الإنسان العلماني في هذا الشرق، لاسيما ما يتصل بالمفردات التي تدور حول موضوعات عامة كالتقدمية والرجعية أو الكلمات التي تدور حول المسائل السياسية المباشرة.

من خلال ذلك نفهم أن هذه الظاهرة ليست ظاهرة دينية محضة بما هو المضمون الديني في العمق، وإن كان له دور في ذلك، ولكنها ظاهرة تتصل بالحالة الانفعالية الشرقية التي استطاعت الماركسية أن تزيدها عمقاً، من خلال الأسلوب الماركسي في مواجهة الفكر المضاد أو الإنسان المضاد. وإنني أزعم بأن الاسلاميين عندما لجأوا إلى بعض الأساليب الحادة فإنهم كانوا، في المسألة السياسية، يختزنون الاسلوب الماركسي في ممارستهم للإسلام.

مع ذلك ثمة علماني قومي مختلف، يعيش عقلانية هادئة في علمانيته أو في مضمون الفكر العلماني الذي يلتزمه، وثمة إسلامي

أيضاً يمتلك ثقافة واسعة وعقلاً هادئاً يمليان عليه مواقفه وتصرفاته في المسألتين الفكرية والسياسية.

وقد يرى البعض الآخر أنه وسط الصراع الفكري والسياسي العام الذي من سماته العنف، تتبدى الحالة الإسلامية وكأنها متجلببة بثوب مطلق القدسية، فتتعالى على القوانين الوضعية وشرائع حقوق الإنسان. ونحن نرى أن المسألة هنا هي أنك عندما تلتزم بقانون، فانك لا تستطيع أن تفرق بين خصوصية قانون ما وخصوصية قانون آخر. لأنه عندما تنطلق في حركتك المضادة أو التي تمثل ردة فعل، لا بد أن تنطلق من قاعدة. وما هي القاعدة هنا؟ إنها الفكر الذي تلتزمه، والوضع السياسي الذي تعيشه، وهذان يشكلان وضعية معينة، فتعتبر أن الخروج على هذه القاعدة المتصلة بأساس وضعي، يمثل خروجاً على انسانية الإنسان أو على قوميته، أو على الأشياء الكبيرة التي يعتبرها مقدسات بطريقة علمانية، إذا صح التعبير، في هذه الحالة لا يختلف الإنسان الديني عن الإنسان الآخر، ولكن المسألة التي ترتبط بها، هي مسألة المضمون الديني. فالمضمون الديني يربط المسائل بالله، ولكننا في الوقت نفسه، نجد أن هذه المسألة عندما تدخل في المضمون الفكري، فإنك تعثر على امكانية وجود أكثر من اجتهاد في فهم إرادة الله وفهم شريعة الله، ولهذا فإن المطلق في الفكر الديني يبقى محدوداً عندما يتحرك في تفصيلات المسألة الفكرية.

إننا عندما نريد أن نضع هذه القضية (العنف المتبادل) في نطاقها الطبيعي، يجدر بنا التساؤل مثلاً عن القومي الذي يعيش انسجاماً مع السلطة المدنية، كما أنه علينا أن نحدد ملامح هذه السلطة المدنية، هل هي السلطة المدنية التي تنفتح على الفكر القومي

وتجسده قوانين ومناهج ومواقف؟ أم السلطة المدنية التي هي في تضاد مع الفكر القومي؟

إن القومي عندما يقف أمام سلطة مدنية تعادي الفكر القومي، فأنه يقف موقف اللاشرعية، فيقمع عندما يتخذ موقفاً صلباً، ويقمع عندما يتحرك في مواجهة السلطة. وهذه هي حالة المسلم أيضاً عندما يواجه سلطة غير إسلامية، فهو يرى الشرعية في الإسلام، كما يرى القومي الشرعية في الخط القومي، حسب ما يفهمه في إطار ومضمون الفكرة القومية، ليس هناك فرق في هذا المجال بين الاثنين. ومن الممكن جداً أن لا تجد القومي ثورياً في بعض الحالات، انطلاقاً من خضوعه للظروف الموضوعية، وربما لا تجد المسلم ثورياً في كثير من الحالات، سواء عندما لا تكون هناك ظروف موضوعية للثورة أو عندما لا يعيش معنى الثورة ككثير من المسلمين الذي يقولون: ﴿أطيعوا الله وأطيعو الرسول وأولي الأمر منكم﴾، حتى لو كان أولو الأمر خونة أو منحرفين. غير أن المسألة عندما تتجه إلى الإسلاميين الحركيين فإن القضية تتحرك كما عند القوميين الحركيين.

وهنا لا أعيش عقلية التبرير أو الإدانة، ولكني أعيش ذهنية فهم الظاهرة بشكل موضوعي، لأنني لم أتحدث حتى الآن عن طبيعة تقويم الظاهرة في مسألة الصواب والخطأ وإنما أتحدث عن ملاحقة الظاهرة في خصائصها الموجودة على الأرض. ربما تكون فكرتك ـ المقياس، فكرة وضعية تلتزمها لتقيس التفاصيل على أساسها، وربما تكون تلك الفكرة دينية، يجري الإلتزام بها بالسوية عينها.

إنني أتصور أن الكثير من حركات العنف التي تصاحب فتوى من هنا، وأخرى من هناك، تنطلق من واقع العنف الذي يلف الأجواء الموجودة في الشرق أو في العالم الثالث والتحديات التي يواجهها

من خلال القوى الكبرى، ولذلك فإن الأمر قد ينطلق من اختلاط المسألة الدينية بالمسألة السياسية والمسألة الأمنية، ولكن كثيراً من الناس يشيرون إلى نقطة واحدة من كل هذه النقاط المتعددة أو المتناثرة، دون أن يدرسوا طبيعة الواقع الموجود الذي قد تكون فيه المسألة السياسية أكثر حساسية من المسألة الدينية، أو المسألة الأمنية أكثر حساسية من المسألة السياسية وهكذا.

□ □ □

بالنسبة إلى ما يقال عن تعدد الفتاوى فإن المسألة هنا، تحصل كما في الفكر الوضعي تماماً، ألا يختلف الناس في تفسير القانون؟ ألا توجد اجتهادات متنوعة في القانون؟ إن الفتاوى تنطلق من قواعد في الفكر وفي الشريعة تماماً كما هي الأحكام التي تنطلق من مواد قانونية مندرجة في هذا القانون أو ذاك. إن الأحكام الفقهية والفتاوى تستند إلى مضمون إسلامي، كما هو الحال بالنسبة إلى قضية المرتد. مع ذلك لا نعثر على ممارسات فقهية اسلامية قاطعة بحق المرتدين في العالم الإسلامي. لكننا حينما نواجه قضية كقضية سلمان رشدي، نجد أنها أثيرت في دائرة الصراع بين الإسلام والغرب، ولهذا فإنها أخذت بعداً سياسياً إلى جانب البعد الديني، وخرجت على أن تكون قضية حرية فكر، وقد تطورت لتمثل تحدياً غربياً للإسلام وفي الوقت نفسه، رد التحدي من قبل الإسلام للغرب. وتحول رشدي إلى رمز غربي ضد الإسلام باسم الحرية، وتحول كذلك إلى رمز مرفوض إسلامياً من خلال إساءته إلى النبي، فمثلاً ربما لا تثير مسألة طه حسين أو نجيب محفوظ اهتمام الإنسان العادي في العالم الإسلامي لأنها مسألة تتصل بالمواقع الثقافية. وفي المواقع الثقافية يمكنك أن تتحدث بعقل بارد. ومع احترامنا لكل الدراسات التي تحدثت عن موضوع رشدي،

فإننا لا نستطيع أن نحصر قضية مؤلف «آيات شيطانية» في إطار حرية الفكر بالمعنى الموضوعي لحرية الفكر. ربما انطلق سلمان رشدي بداية بنص أدبي يشتمل على ايحاءات، لكن تلك الإيحاءات اصطدمت بالحالة الوجدانية الإسلامية العامة. من مثل التحدث عن النبي بهزء وبطريقة أقرب إلى السخرية والسباب. والاستهزاء في هذا المقام لا يمكن أن يوضع في خانة الإبداع والفن، كما أنه لا يوجد ما يلزمنا بالتحرك في خط الإبداع كما لو كان مطلقاً. من هنا فإن قضية رشدي تعاظمت لأن المؤلف صدم الوجدان الإسلامي بطريقة غير دقيقة وبعيدة عن الاحترام. وهكذا لا بد لنا في كثير من الحالات أن ندرس المسألة من خلال كل العناصر، وإن كانت بعض هذه العناصر انطلقت من واجهة معينة، هي موضوع الحكم الديني بالنسبة للمرتد.

هناك فرق بين أن تتحدث عن هذه المسألة في الإطار الهادىء الثقافي وبين أن تتحدث عنها في حرب حارّة يستعمل كل طرف فيها أسلحته. ففي حالة الحرب لا تستطيع أن تلقي أسلحتك بقطع النظر عن طبيعتها. مع العلم أن هناك مرتدين كثيرين في إيران والعالمين الإسلامي والعربي، يكتبون كتباً متنوعة في هذا المجال، ولم تصدر فتاوى بقتلهم.. وإلا كان علينا، لو كان الأمر حاصلاً، أن نقوم بحملة تتناسب مع حجم الظاهرة.

إننا عندما ندرس التاريخ الإسلامي، نجد أن الثقافة والإبداع والفنون شهدت نمواً متقدماً في الأجواء الإسلامية، التي كثيراً ما توصف اليوم بالتخلف. فأن تتحدث عن حقبة معينة في الواقع الإسلامي شهدت ممارسات معينة، لك أن تتحدث أيضاً عن حقبة أخرى شهدت ممارسات فظيعة جداً في التاريخ العالمي غير الإسلامي. هناك ممارسات إسلامية غير مبررة توازيها ممارسات غير إسلامية في الإتجاه عينه.

إن الواقع الذي كان يعيش فيه لبنان، والذي كان يقتل في خضمه العلماء والمفكرون والسياسيون والصحافيون إلخ في نطاق لعبة الفتنة التي كانت تديرها الأيدي الخارجية، رسم مناخاً من الجنون جعل المواقع المتحركة تنطلق في دوامة من العنف تصم الآذان وتحول دون سماع أي صوت، ومنع القضية أن تكون صراعاً فكرياً مجرداً. وظاهرة الصمت عن القتل، مشتركة في تاريخنا القريب سواء في مواقف علماء الدين بالنسبة لبعض المثقفين، أو في مواقف العلمانيين بالنسبة لبعض علماء الدين. أين هو الصوت العلماني المرتفع تنديداً بإعدام الشهيد السيد محمد باقر الصدر؟ لماذا لم يستنكر الماركسيون الإعدام مثلاً؟ وهكذا ربما لا يستنكر رجال الدين إعدام رجل يقف ضد الدين، باعتبار أنهم لا يرون ضرورة للإستنكار، على أساس أن القضية المطروحة في الساحة ليست قضية حرية الفكر بالمعنى المطلق، وإنما القضية المطروحة في الساحة، وجود معركة حادة يتبادل فيها العلمانيون والدينيون الأدوار. هنا أنا لا أسوغ ولكنني أفسر الظاهرة. أضف إلى ذلك أن هناك ما يجب أن نلحظه فيما يتعلق بالهيصات الدعائية والتضخيم الاعلامي، فلقد سألت جزائريين عن اغتيال الصحافيين في بلادهم، فكان الجواب أن الاسلاميين غير معنيين بهذه القضية إضافة إلى أنه ليس هناك وضوح في المسألة. وهكذا نرى أنه عندما تحصل معركة وينطلق الاسلاميون بداخلها وتنطلق فئات أخرى، فإن الاتهام يوجه إلى الإسلاميين.

□ □ □

إن ما يحدد الخطأ والصواب في الاسلام، هو مسألة البرهان والحجة، وفي سياقهما تتأكد المسألة العقلانية حتى في دراسة وتقويم المضمون الديني، وفي حرية التحدث عن كون هذا الأمر

خطأ أو صواباً من حيث انسجامه أو عدم انسجامه مع الخطوط الأساسية للدين. إننا نجد في القرآن الكريم عدة عناوين بهذا المعنى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾، ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم في ما لكم به علم فلِمَ تحاجون في ما ليس لكم به علم﴾. إنه يؤكد على العلمية بمعنى اليقين الوجداني كأساس للحركة: ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾. لذلك فإن مسألة عقلانية الجدل في عملية الخطأ والصواب التي تعتمد على مفردات الفكر والبرهان وما إلى ذلك، تمثل رقابة في المجال الفكري. وعندما نريد أن ننزل إلى المستوى الواقعي، نجد أن هناك عناوين أيضاً للواقع، فالحاكم ليس مطلقاً، إن الحاكم في الإسلام لا يملك سلطة مطلقة، ليس عندنا في الإسلام حاكم يقف أمام الناس ويقول لهم: أنا أحكم باسم الله وليس لكم الاعتراض. إنه مرهون بالسقف الذي حدده رسول الله عندما قال في آخر حياته: «أيها الناس انكم لا تعلّقون عليّ بشيء. إني ما أحللت إلا ما أحلّ القرآن، وما حرمت إلا ما حرّم القرآن»، أي أن هناك برنامجاً موضوعاً بين أيدي الناس، يناقشون من خلاله الحاكم، في حركته، حتى لو كان نبياً. ونستطيع أن نؤكد أن لا كهنوت في القرآن. وليس هناك فئة من علماء الدين في الاسلام تملك ـ وحدها ـ شرعية تفسير القرآن وشرعية تفسير السنة، (بقول مطلق). خصوصاً إذا كان هناك آخرون يملكون ثقافة في اللغة العربية وجوانب العلم الأخرى، لذلك فإن المثقف الملم بالأدوات التي تتيح له فهم النص الإسلامي، يستطيع أن يستنتج. فالقرآن مشاع لكل الناس، والسنة مشاع لكل الناس أيضاً وقد يخطىء المرء فيهما، فينبه إلى خطئه، وقد يصيب، تماماً كما هو الحال في مجال العلم وأحوال المختصين به.

إن مسألة الاجتهاد في الإسلام مثلاً لا بد أن تخضع لضوابط،

وحين نجتهد في فهم الإسلام، فلا بد أن نخضع لقواعد اللغة العربية في إيحاءاتها وإيماءاتها، والقواعد الأخرى التي تعين على فهم النص، وغير ذلك من الضوابط العلمية والثقافية. وعندما نستنطق العلوم الإنسانية، نجد أنفسنا نقف أمام المطلق بعيداً عن النص الإسلامي أو المجرى الإسلامي للتفكير، ومن الطبيعي عند ذلك أن نجد أنفسنا غير قادرين على الوصول إلى نتيجة اسلامية محددة في هذا المجال. ولكن عندما نحاول أن نستعير من العلوم الإنسانية في إطلالتنا على النص الديني، من أجل فهمه بطريقة أفضل، فإننا نستطيع أن نمارس حريتنا في هذا الفهم، كم يستطيع الآخرون أن يناقشوا في طوابية هذا الفهم وعدم صوابيته.

والمسألة العلمية بحد ذاتها بحاجة إلى إيضاح. فهناك حقائق علمية وهناك نظريات علمية. إنك لا تستطيع أن تعتبر النظرية العلمية، حقيقة. ولذلك فإن بعض الناس حين يتحدثون عن العلم سواء في العلوم الإنسانية أو غيرها، فإنهم يخلطون بين الحقيقة العلمية والنظرية العلمية. وكثير من أنصاف المتعلمين يعتبرون أن نظرية داروين هي حقيقة علمية، بينما هي نظرية علمية، ويستوي في ذلك الكثير من النظريات التي تناقش التاريخ الإنساني أو تتحدث عن عمر الأرض.

إن الإسلام لا يمنع الإنسان من أن يناقش حتى التاريخ الذي يتحرك في القرآن أو في غيره، ونحن نعرف في الثقافة الإسلامية نظريات واسعة تقول أن النص إذا خالف الحقيقة العلمية، فإنه يؤول لمصلحة الحقيقة العلمية وتأويله لا ينطلق من تكلف، بل من خلال رحابة اللغة التي تتشكل في نطاق الإستعارة والكناية والمجاز وما إلى ذلك. ولقد كتبت منذ ٢٥ سنة في إحدى المجلات في العراق، أن علينا ألا ننطلق في منهج الدراسات الإسلامية، مقتصرين على دراسة

السند، لأنه ربما ينسب إلى الثقات أشياء غير معقولة، فعلينا أن نناقش السند والمتن معاً وندخل الظروف الموضوعية التي عاشها النص في ذلك الوقت لنصل إلى فهم عميق وممتد. أما الصور القائمة التي تتبدى هنا وهناك في عالمنا الإسلامي، من حيث تحكم الجهل بالعلم أو تحكم الذين لا يعلمون بالذين يعلمون، فإنها لا تنحصر في الجانب الإسلامي فقط، بل في أكثر من موقع في العالم. وبديهي أن الذين يحكمون العالم اليوم، لا يملكون مستوى فكرياً متقدماً.

□ □ □

إن العصبية الإسلامية، التي كثيراً ما يجري الحديث عنها، هي حالة تمثل للفكر بشكل حاد، انطلاقاً من العوامل الخارجية التي تترك تأثيراتها على الإنسان. والعصبية الإسلامية بالمعنى المختنق للعصبية تعني أن لا تفسح للآخر أن يعبر عن فكره وأن لا يعترف بوجوده. المشكلة أننا في الشرق متعصبون إسلامياً وعلمانياً ومسيحياً. أن مشكلتنا ليست متأتية عن المسيحية أو الإسلام أو الفكر العلماني، إنها مشكلة الذين ينتمون إلى هذا الفكر أو ذاك، عندما تضغط عليهم الأوضاع السياسية والأمنية والثقافية بشكل حاد، فمن الطبيعي في هكذا أجواء أن تشعر أن حريتك مصادرة.

غير أن هناك فرقاً بين الالتزام والتعصب. الإلتزام هو أن تنتمي إلى فكرة ما مع انفتاحك على الفكر الآخر. والتعصب هو أن تنتمي إلى فكر وتنغلق على الفكر الآخر. وهناك كلمة لأحد أئمة أهل البيت، هو الإمام زيد العابدين في العصبية، أراني أكررها بشكل دائم: «أن العصبية التي يأثم عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين. وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه ولكن أن يعين قومه على الظلم». هناك حديث عندنا يقول:

«إن من تعصب أو تعصب له فلقد خلع ربقة الإسلام من عنقه». إننا لا نعتبر التعصب تديناً، إن التدين هو الالتزام. أن تلتزم بالفكر شيء، وأن تتعصب له بمعنى أن تمنع الآخر من أن يناقشك في فكرك، شيء آخر، والعصبية هي أيضاً وأيضاً ليست حكراً على الاسلاميين أو الشرقيين، فهناك عصبية في الغرب، إن الغرب عندما يتحرك في بعض مفرداته ضد الشرق، يعيش شخصانية غربية في مواجهة شخصانية شرقية، المسألة التي تواجهها هي أن العصبية ليست حالة فكرية إنما هي حالة في تمثل الفكر. حالة في تمثل الإنتماء. وهذه المسألة لا تتصل بطبيعة الفكر، وإنما تتصل بالأجواء التي تتحرك فيها مسألة الإنتماء الفكري هنا وهناك.

إنني أتصور أن العلماء العلماء من رجال الدين يملكون رحابة فكر بحيث أنك تستطيع أن تناقشهم في كل شيء. وهم يدخلون في أي حوار حتى حول وجود الله. قد يكون العلماء قلة. ولكن عندما تتحدث عن ظاهرة فكرية، فيما هو الفكر. فإن من الطبيعي أن نتحدث عن الذين يملكون مسؤولية هذا الفكر. أما الذين لا يملكون مسؤوليته، فلا تستطيع أن نعتبرهم أصحاب فكر، بل هم من عناصر الظاهرة الاجتماعية المواكبة لهذا الفكر. أو الظاهرة السياسية لهذا الفكر. والظاهرة السياسية كثيراً ما تخضع لظروف حادة. علينا أن نعالج التعصب الديني كما نعالج أي حالة تعصب أخرى في المجتمع. ان القضية هي أنه عندنا حمى سياسية وفكرية ودينية، وعلينا أن نعمل جميعاً من أجل معالجة هذه الحمى. هناك فرق بين أن تقتل المريض المحموم وبين أن تشفيه.

□ □ □

إن ما يثار حول المثقف العربي الذي يقف أعزل بين تطاحن الأنظمة العربية والجماعات الإسلامية، ويبدو عالقاً بين مقدسين

المقدس الديني والمقدس السياسي، يجعلني تواقاً إلى تحديد المفردات: المثقف، الأنظمة، إلخ هل يمكن مثلاً أن نتصور المثقف خارج الزمن وخارج حركة الظروف الموضوعية التي تتصل بحياة الناس؟ إني أتساءل في الجانب السياسي أكثر مما أتساءل في الجانب الفكري عندما أقول لو أن مثقفاً انطلق ليفلسف ويشجع احتلال بلد ما لبلده، واضطهد من قبل جماهير بلده أو دولته باعتبار أن تشجيعه هذا يساعد المحتل على إلغاء كل المقدسات الوطنية والقومية، فهل نعتبر هذا المثقف شهيداً حياً وأننا يجب أن نصنع له تمثالاً، لا أود أن أمضي كثيراً في تبسيط المسألة، ولكن إذا اعتبرنا أن هناك مقدسات قومية أو وطنية ينبغي حمايتها، فلماذا لا نعتبر أن للمقدسات الدينية أيضاً احترامها وقداستها؟ لماذا نعتبر السلوك الأول خيانة وطنية وقومية. ولا نعتبر انتهاك المقدسات خيانة أيضاً؟!

ليست الأرض وحدها التي تمثل علاقة حميمة بالإنسان، فالمقدسات أيضاً تمثل علاقة حميمة بالإنسان. إن هناك فرقاً بين أن تناقش فكر الإسلام وبين أن تسب نبي الإسلام أو تسخر منه. وهناك فرق بين أن تناقش المسألة السياسية في الجانب الوطني في عملية الاحتلال وغيرها ـ كالذين يناقشون المقاومة في لبنان الآن من حيث أنها تثير ردة فعل من قبل إسرائيل، فتلجأ هذه الأخيرة إلى التدمير ـ وبين أن تجلس وتستهزىء بالمقاومة والمقاومين وتيسر العذر للمحتل والمحتلين. إن هناك فروقاً بين هذه وتلك، ولكن عندما نريد دراسة المسألة في بعدها الإنساني، فإننا نقول إن المثقف لا يملك حرية في مجال المقدسات الدينية وإلا كان علينا أن نترك للمثقف الحرية في أن يخون وطنه، فلماذا إذن نرجمه بالحجارة أو نحكم عليه بالإعدام عندما يمارس خيانة الوطن!

إن القمع الفكري الموجود في العالم الثالث والدول العربية هو قمع الأنظمة، لنحاول رصد القمع الذي يقوم به الإسلاميون، والقمع الذي يقوم به العلمانيون ـ إذا صحت تسميتهم بذلك ـ نجد أن نسبة القمع لدى الإسلاميين لا تصل إلى ١٠٪. إن الممارسات التي تقوم بها الأنظمة في حجز حرية الفكر أو إنزال رتبته، لا تنطلق من نظرة إسلامية، غير ذلك، أنا أتهم التيار العلماني، أنه ليس مستعداً للدخول في حوار موضوعي مع الإسلاميين، لذلك، تقول إن الإسلاميين الذين يختلفون في درجاتهم الفكرية ـ كما يختلف العلمانيون في ذلك ـ يملكون فكراً قد تناقشه فتوافقه أو لا توافقه، فلم تصر على اعتبار هذا الفكر، ظلامياً، رجعياً متخلفاً ومتعصباً... ولا تعترف أن هناك بؤساً ثقافياً قومياً؟!

إن كثيراً من القوميين ليسوا مستعدين أن نناقش معهم فكرة القومية، وغير مستعدين أن نناقش معهم فكر عبد الناصر أو فكر ميشيل عفلق وما إلى ذلك، إنني كاسلامي غير بعيد عن الواقع، وجدت نفسي أتحدث عن القوميين والناصريين والماركسيين منذ نشأتي الأولى، بطريقة موضوعية فالآية القرآنية تقول: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾. هذه هي طريقة الاسلام في الحوار، تارة أقارعك بالقرآن لأفرض عليك الآية، وأنت لا تؤمن بالقرآن، وأخرى أقارعك بالقرآن لأقدم لك الفكر القرآني بطريقة عقلانية، فلماذا تعتبر ـ يا أخي العلماني ـ أن الحديث عن آية قرآنية لا ينسجم معك؟ أنت واحد من اثنين، مؤمن بالقرآن أو غير مؤمن به، إذا كنت تؤمن بالقرآن، فمن الطبيعي أن أقول لك أن القرآن يقول ذلك، وإذا كنت لا تؤمن بالقرآن، فإنني أقدمه لك على أساس أنه يمثل خطي الفكري، فلتتعرف إلى فكري، حتى أستطيع أن أناقشك من موقع فهمك لفكري وفهمي لفكرك.

إننا نجد كتباً كثيرة لمثقفين إسلاميين يناقشون فيها الفكر القومي من خلال رموزه وكذلك الفكر الماركسي وبطريقة علمية موضوعية. فهل ثمة ما يدعوك حين تقرأ فكر محمد باقر الصدر في «فلسفتنا» أو «اقتصادنا» إلى اعتبار ذلك الفكر من قبيل القمع الفكري للآخر؟ قد يكون هناك مفكرون قوميون بائسون يتساوون في البؤس مع بعض رجال الدين الأميين، ناهيك بأن الأمية متفشية هي أيضاً في أوساط القوميين والماركسيين. إن القرآن لا يفرض نصه على الذين لا يؤمنون به، لذلك قال لهم: ﴿هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾.

□ □ □

إن الحرم الذي يفرض على بعض المؤلفات العربية في الجنس، لا يدل بالضرورة إلى أن هناك سلبية إسلامية حول الجنس، إن الذين يعيشون السلبية هم الشرقيون. عندما نطالع كتب العلماء الأقدمين، نجد «الكشكول» وكتاب «زهر الربيع». إن كتاب «رجوع الشيخ إلى صباه» ألّفه عالم مسلم، ولعلك لا تجد هناك أي كتاب أدبي من كتب الأقدمين إلا وتعثر فيه على حديث جنسي بالتعبير الصريح. إقرأ «الأغاني» وكل الكتب التي ألفت في ذلك العصر تقف على صحة الأمر. إن الشعراء الذين كانوا يتحدثون بطريقة إباحية، نقل شعرهم إلينا العلماء والأدباء والكتاب المسلمون الذين عاشوا في القرنين الثاني والثالث الخ. ولهذا فإني لا أعتبر أن مسألة الجنس من حيث المبدأ، مسألة محرمة إسلامياً، ولكن هناك ناحية لا تتصل بالموقف الإسلامي، هي وجود كتابة جنسية رخيصة لا تمنحك أي قيمة فنية أو قيمة إبداعية بل إنها تصيبك بالغثيان في كثير من الحالات. قد تجد مثلاً، كتباً جنسية مؤلفة من قبل علماء مسلمين، ولكنك تجد الشعر الذي فيها شعراً غير موزون، وتعثر

فيها على كلمات غير دقيقة من حيث التركيب اللغوي العربي وهذه الكتب وغيرها، تؤثر سلباً في الوجدان العام باعتبار أنها تسيء في كثير من الحالات إلى البعد الأخلاقي خصوصاً في أوساط المراهقين والمراهقات.

إنني أتساءل في سياق النبرة الصارخة بالحرية لماذا لا نبيح المشاهد الفاضحة في التلفزيون؟ لماذا لا نبيح العري الذي يمثل الجمال الجسدي للإنسان؟ لماذا لا نبيح الكتب الرخيصة التي كتبت للإثارة؟ ثم أجيب أننا لا نستطيع التحدث عن مادة ثقافية بالمطلق خارج نطاق التوازن الاجتماعي، لذلك فإن الاسلام من هذه الناحية هو كالمسيحية وكأي نظام آخر يؤمن التوازن الجنسي في المجتمع. حتى لا يقع هذا الأخير في الفوضى العمياء.

أما الكتب التي تتحدث بشكل علني عن الجنس فلا مشكلة معها، فهناك باب في الفقه الإسلامي يتحدث عن الحيض والنفاس. وتعيش من خلاله في أجواء جنسية إنما بطريقة معينة، لنتحدث كأناس مسؤولين في مجتمعاتنا الحالية، هل نقبل أن تنتشر الكتب الرخيصة بين المراهقين والمراهقات؟ هل أسمح لولدي أو لولدك، لابنتي أو لابنتك أن تقرأ هذه الكتب وهي في الخامسة عشرة؟ إن المسألة تقتصر على الجانب الاجتماعي والمسألة الأخلاقية، ولا تقتصر بالمطلق على المسألة الثقافية. لقد عاش الإسلام في الشرق وانطلق منه، حتى أن النبي محمداً حين كان يؤتى بإنسان زانٍ إليه، كان يسأله عن خصوصية الحادثة بألفاظ نعتبرها فاحشة هذه الأيام، مما يدل على أن الناس كانوا يتحدثون عن الجنس بشكل طبيعي، تماماً كما يتحدثون عن الطعام والشراب. نقرأ في التراث الإسلامي أن امرأة جاءت إلى النبي محمد وهو جالس بين أصحابه وقالت: يا رسول الله زوجني. فالتفت النبي وقال: من لها؟ فقام شخص

وقال: أنا. فقال له الرسول: هل معك شيء (فراش وغير ذلك)؟ فقال الرجل: كلا. ثم قال النبي: من لها؟ فقال هذا الرجل: «أنا». فسأله النبي: هل معك شيء من القرآن؟ قال: نعم فأجابه النبي: زوجتك إياها: أما الآن إذا وقفت امرأة في المسجد وقالت زوجني أيها العالم. يقول الناس: ان شرش الحياء قد انقطع.. إذن هناك ظروف اجتماعية ذات طابع قهري.

بعض الكتّاب مثل إحسان عبد القدوس يقحمون المسألة الجنسية إقحاماً في أقاصيصهم، وهناك كتّاب غربيون يتناولون الجنس بطريقة طبيعية وفنية راقية، وهناك كتب تتخصص بالقبل والنوم مع المرأة، لمزيد من الإثارة، وأنا لا أستطيع من خلال توازني الواقعي والاجتماعي أن أفسح المجال أمام كتب الإثارة فيتحول البيت عندي إلى حالة طوارىء جنسية.

إذن القضية ليست قضية مواقف علماء أو تحريم ومنع. فإذا جربنا على سبيل المثال، عزل العلماء فلم نستأنس برأيهم أو إشاراتهم وأطلقنا الكتاب الجنسي والإباحي في المجتمع المحافظ وغير المسلم حتى، فماذا تكون ردة فعل المجتمع؟ إذهب إلى أي قرية من القرى المسيحية في البقاع وانشر كتاباً جنسياً سترى نفسك مواجهاً بالرفض والإدانة، القضية إذن منطلقة من اختلال علاقة النص الجنسي بالواقع الاجتماعي في تقاليده وعاداته بعيداً عن حد المسألة الدينية، فالمجتمع غير المتدين يحمل بدوره أفكاراً أخلاقية بطريقة تقليدية.

في سياق تطورنا الفكري يجب أن نواجه الأسئلة المباشرة بصراحة، هل نحن مع الحرية المطلقة للإنسان؟ وهل الأخلاقية تعني الحرية؟

حين نحل هذه المسألة الفكرية تصبح باقي الأشياء تفاصيل، عندما نتحدث من خلال الفلسفة التي تؤكد الحرية الجنسية، علينا أن

نعتبر أن العري حالة طبيعية وأن نمارس الجنس في الشوارع كما الأكل والشراب وإذا لم نفعل ذلك نكون قيدنا الحرية الإنسانية بالضوابط الأخلاقية الموجبة. في مجتمعاتنا ثمة ازدواجية بين الفكر والواقع.. فنحن كشرقيين نعيش واقعياً حالة الشرف والعفة، وفكرياً نسير في عدة اتجاهات، فلماذا مثلاً، لا يسمح مثقف علماني أن يأتي شاب لينام مع شقيقته في المنزل كما هو حاصل في الغرب؟ ألم يتعاون ذلك الرجل الفلسطيني في أميركا مع زوجته على قتل ابنته لأنها انحرفت؟!

نحن نشعر أن في داخل كل منا بدوياً يتحرك في كل القيم المختزلة سواء كانت شعورية أو لا شعورية.

أخيراً إنني أتصور أن حركة الإنسان العلمية والثقافية تفرض عليه أن يطلع على كل شيء ويناقش في كل شيء. أنا لا أؤمن أن ثمة شيئاً غير قابل للنقاش ولذلك فإني أؤكد أن لا مقدسات في الحوار، وليس هناك شخص ممنوع أن تحاوره.. إلا إذا كانت المسألة تتصل بمرحلة سياسية تجعل من الحوار أداة من أدوات الصراع السياسي، ولكن في المسألة الفكرية عليك أن تحاور كل الناس وفي كل شيء. وتكون الحجة والبرهان هما الأساس. ونحن نعتبر أن التاريخ الإسلامي في كل تجاربه هو تاريخ في التنوع الثقافي وقد جعل هذا التنوع من الإسلام حضارة ومن المسلم شخصية إنسانية غنية.

الفصل الرابع

مطالعة في «الناقد»
حقل الألغام

■ خصص هذا الفصل لمقالة واحدة، كونه يقدم مطالعة واسعة لأهم ما ورد في «الناقد» من مقالات وطروحات في المسألة الأصولية والعلمانية والإسلامية. ورغم أن هذه المطالعة هي رأي شخصي، وليست رأي «الناقد» بالضرورة، إلا أنها تمتاز بخاصية بانورامية لا مناص من وضعها على حدة في خاتمة هذا الجدل الذي امتد سبع سنوات متواصلة في «الناقد».□

[redacted]

حقل الألغام

الأسئلة المقموعة
والأجوبة المرجاة

علي حرب

كاتب من لبنان

بالعودة إلى «الناقد» بعد انقطاع، أؤثر أن أبدأ من الأحداث الطازجة والوقائع الصارخة وأن أفكر في القضايا الحساسة والمشكلات الساخنة، خصوصاً أن هذه المجلة أرادت منذ البداية أن تشكل فسحة لما لا يُقال ولا يُكتب وأن تكون منبراً للأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة.. يمكن إذن أن أبدأ من تدمير مسجد كابول الأزرق على يد الفصائل الإسلامية المتنازعة على السلطة في أفغانستان، أو من مأساة الكتاب الجزائريين الذين يذبحون الواحد بعد الآخر.

يمكن أن أسترجع فتوى آية الله الخميني التي لم يجف حبرها بعد بقتل سلمان رشدي، أو انطلق من دفاع صادق جلال العظم عن صاحب «الآيات الشيطانية»، أو من الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد لفسخ عقد زواجه بحجة ارتداده، أو من الأعمال الأدبية الصادرة في بيروت بحجة مساسها بالمحظورات الجنسية أو السياسية. أخيراً لا آخراً يمكن لي أن أنطلق من كلام يتحدث فيه أصحابه عن عظمة ماركس وأطيافه العائدة، بل يمكن لي أنطلق من كلام للسيد محمد حسين فضل الله يتطرق فيه إلى هذه المسائل

بصورة من الصور، كلام ينتقد فيه المثقفين العلمانيين من غير أن يهمل نقد الأصوليين الإسلاميين.

على كل حال، نحن أمام وقائع وممارسات ونصوص تطرح على بساط البحث الموقف من الهوية والحقيقة والمشروعية وتثير بشكل خاص قضية العلاقة بين الحريات والممنوعات، أقصد بالطبع حرية الكتابة والتعبير. والذي يتعاطى مع هذه المسائل هو كمن يدخل في حقل ألغام أو كمن يتعدى الخطوط الحمر. والتفكير هو في النهاية اختراق للحدود واجتراح للإمكان بالطرق على أبواب الممنوع أو باقتحام منطقة الممتنع.

وثمة فارق بين الممتنع والممنوع. الممتنع هو خارجي، .ولهذا يتمثل في القيود المفروضة من خارج من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت أم دينية، مادية أم رمزية. أما الممتنع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة. وإذا كانت الحرية عموماً تمارس بمقاومة «الممنوع الخارجي» للتحرر من علاقات السيطرة، فإن حرية الفكر، خاصة، تمارس باختراق «الممتنع الذاتي» للتحرر من سلطة الأفكار ذاتها. والحرية بهذا المعنى هي ممارسة نقدية فاعلة يتركز فيها الاهتمام على أدوات المعرفة وآليات إنتاج الحقيقة، كما ينصب على نمط التفكير أو على طريقة التعامل مع الأفكار.

ولهذا ليس النقد هنا مجرد نقض للمقولات، وإنما هو بناء إمكانات جديدة للتفكير تغير من شروط المعرفة بقدر ما تتيح للواحد أن يفكر بطريقة مغايرة، أي أن يفكر فيما كان يستعصي على التفكير أو أن يقول ما لم يكن ممكناً قوله. وبالطبع فإن مثل هذا النقد لا يحدث في الفراغ، أي ليس هو مجرد فعل شفاف يتم بين المرء وذاته، وإنما هو اشتغال على الوقائع والتجارب والممارسات. وهو

يتم اليوم من خلال هذا الميدان المعرفي الجديد، وأعني به «نقد النص» والاشتغال على الخطابات. وفي نقد النص نتعدى المنطوق والمقول إلى المسكوت عنه، للكشف عن بنية الخطاب وآلياته في إنتاج المعنى والحقيقة. فخطاب الحقيقة يسهم في توليد الحقيقة وحجبها في آن بقدر ما يتناسى ذاته وحقيقته. وهذا شأن خطاب الحرية والعقلانية والهوية. فخطاب الهوية يحجب ما تنطوي عليه كل هوية من مغايرة. وخطاب الحرية يخفي سلطة الخطاب وصاحبه. وخطاب العقلانية يخفي لا معقوليته، أي ما تمارسه المعايير والضوابط العقلية من الاستبعاد والتهميش والنسيان...

وفي ضوء هذا المفهوم يتجاوز النقد الأفكار التي يجري طرحها وتداولها أو الترويج لها، لكي يتركز على طريقة التعامل معها وعلى كيفية استخدامها. هنا لا يعود النقد يعنى بالمقولات ذاتها بقدر ما يعنى بنمط العلاقة معها وبطريقة تداولها أو صرفها. والمقولات يمكن أن تستخدم بطريقة ضيقة جامدة أحادية تقوم على التبسيط والاختزال والحجب، أعني تبسيط الواقع أو اختزال التجربة أو حجب الحدث والكائن. ولكن يمكن للواحد أن يتعامل مع مقولاته بوعي نقدي مفتوح على الحدث والواقع، على التجارب والتحولات التاريخية. ولا يعني ذلك الترويج لنوع من التجريبية الساذجة بقدر ما هو سعي إلى التحرر من ديكتاتورية المقولات وأمبريالية الأسماء والمفردات. إنه نقد التمركز حول الذات والتمترس وراء الأفكار والنصوص. من أجل قراءة، لا أقول صحيحة، بل فاعلة تسهم في استكشاف الواقع وتشكيله.

على هذا الصعيد من التناول تتساوى الطروحات والمذاهب والنماذج العقائدية، يتساوى الأصولي والعلماني كما يتساوى القومي والاشتراكي. ذلك أن ما يستأثر بالاهتمام هنا ليس ما

يصرح به الواحد عن نسبه العقائدي أو عن خانته الايديولوجية. وإنما الذي يستأثر بالاهتمام هو نمط علاقته بذاته وبغيره وطريقة تعامله مع الأفكار والأحداث والأشياء. بكلام أصرح لا يهم هنا أن يصرح الواحد بعروبته أو إسلامه أو تقدميته أو اشتراكيته. وإنما الذي يهم طريقة تعامله مع هذه المقولات والشعارات. فكم من تقدمي مارس تقدميته بصورة رجعية! وكم من اشتراكي ترجم اشتراكيته فقراً وتخلفاً، وكم من عروبي تعامل مع عروبته على نحو سلبي مدمر! وكم من إسلامي وظف إسلامه بطريقة تضر بالعباد والبلاد! وهذا شأن النماذج العقائدية بالإجمال، ولا فرق بين الإسلامي والقومي والماركسي، فهم نسخ بعضهم عن بعض. وخطاباتهم تشهد على فشل المشروع من الأساس، بقدر ما تشهد على ضيق الأفق وانغلاق النظرة وتنبىء بقصور الأدوات وعقم الطريقة والمعالجة.

وما يشهد به الخطاب تشهد به الوقائع أيضاً. فالتجارب والممارسات دلت على احتراق المشاريع على الأرض، أكانت قومية أم اشتراكية أم إسلامية. هذا ما تشهد عليه مدينة بيروت بناسها وحجرها. وما لم تشهد عليه ساحة بيروت تشهد عليه الساحات الأخرى في مصر أو في اليمن، في العراق أو في إيران، في الجزائر أو في أفغانستان.

لقد فقدت المقولات جاذبيتها ومصداقيتها إزاء الوقائع. ولهذا لم يعد في وسع المرء إن يؤخذ بالمطالب أو يخدع بالشعارات. عليه أن يلتفت إلى ما لا يقال ولا يطرح وهو الأهم، وأعني به: طريقة تعامل المرء مع مصطلحاته وأفكاره، كيفية أدائه لحقوقه وممارسته لحرياته، كيفية رؤيته للهوية والحقيقة والسلطة والمشروعية. مرة أخرى ليس المطلوب المناداة بواقعية ساذجة. فذلك تبسيط للواقع.

وإنما المطلوب التخلي عن تأليه الأفكار وتقديس المفردات. فتأليه الفكرة هو دليل على عدم فاعليتها. وأما تقديس الشيء فهو مقتله بالذات. من هذا المنطلق أدخل على الذين دخلت عليهم في هذه المقالة: على الإسلامي والعلماني، على آية الله الخميني كما على العظم وسلمان رشدي...

صادق جلال العظم: من توجك وصياً؟

وأبدأ بكتاب ترددتُ في الكتابة عنه غداة صدوره، وأعني به كتاب «ذهنية التحريم» الذي كرسه صادق جلال العظم للدفاع عن سلمان رشدي في مواجهة فتوى آية الله الخميني، وهو كتاب لم يستنفذ الكلام عليه بل لم يكتب عنه الشيء الجديد والمهم على الصعيد الفكري. وأود قبل كل شيء أن أعترف للعظم بألمعيته وجدارته بالرغم من انتقاداتي القاسية له في غير مقالة أو مناسبة. فأنا أجد في قراءته الفائدة والمتعة في آن. ولا عجب، فكم من كاتب أقرأه بشغف واستمتع بنصه مع أنني على الضد مما يطرحه ويدافع عنه! مما يعني أن النص هو في النهاية أقوى من أن تستنفذه الأطروحات والمقولات. وفضلاً عن ذلك فأنا إذا انتقد العظم، لا أخالفه كل المخالفة، بل إني أتفق معه في بعض آرائه ومواقفه النقدية. أشير إلى مقالة له منشورة في الكتاب المذكور وفيها ينتقد مقولة الغزو الثقافي التي يرددها المثقفون العرب من غير تبصر أو روية، معتبراً أن الغزو الثقافي «يقدم نفسه بلباس وطني ويؤكد بنيته الكابحة عبر برامج قومية ويفصح عن نفسه بلغة عربية فصيحة». وأنا أتفق مع العظم في هذا التشخيص البارع للمشكلة والذي يخرج فيه العظم على اللغة السائدة عند معظم الدعاة من الكتاب والمثقفين. ذلك أنني أرى بأن هذا التوكيد المرضي على الخصوصية الثقافية هو وقوع في الفخ، أي بقاء في القوقعة التراثية واستمرار في

السبات العقائدي، وأعتبر أن حديث الغزو الثقافي هو لغة الضعيف العاجز عن المنافسة غير القادر على إنتاج ثقافة حية فاعلة خلاقة..

ومع ذلك فأنا كلما قرأت العظم تزداد لديّ القناعة بأن هناك عائقاً يمنعه من استثمار طاقته الإبداعية على التفكير، أي تحول بينه وبين التفكير بصورة حرة مستقلة. وأقصد بهذا العائق أصوليته الماركسية. أقول ذلك لأن الأصولية لا تقتصر في رأيي على الحركات الإسلامية أو الدينية، وإنما هي طريقة في التعامل مع الهوية والذات والحقيقة، يمكن أن تسري على كل النماذج العقائدية. وقوام هذه الطريقة أن يتوقف المرء عند حدث ما أو نص ما أو شخص ما، ثم يسعى إلى التماهي معه والتمركز حوله واتخاذه معياراً لكل حقيقة ومقياساً لكل معرفة ولهذا فالأصولي، أكان إسلامياً أم ماركسياً، لا يهمه أن يعرف بقدر ما يهمه أن يدافع عن أصوله أو يثبت صحة معتقده. فهاجسه الأيديولوجي يغلب على همّه المعرفي. وهذا شأن العظم، فإن إرادة الماركسية تطغى عنده على إرادة المعرفة. ولهذا فالغالب على مساعيه الفكرية هو تبيان صحة المقولات الماركسية والعمل على تخطئة الذين يخالفون ماركس بتصنيفهم وإدانتهم على طريقة الإسلاميين.

ودليلي على ذلك أن العظم عندما ينتقد كبار المفكرين الماركسيين أمثال لوكاش وغرامشي والتوسير، إنما يعيب عليهم مخالفتهم تعاليم ماركس، ومن ثم يعتبر أن فكرهم هو أثر من آثار المثالية وتعبير عن الأيديولوجية الرأسمالية أو عن مصالح الطبقة البورجوازية. وأنا أذهب إلى العكس من ذلك بالتمام، لأني أرى بأن أهمية أولئك المفكرين لا تكمن في تطابقهم مع ماركس، بل في كونهم خالفوه أو اختلفوا عنه في طريقة تفكيرهم أو على الأقل لأنهم قرأوا نصوصه بطريقة جديدة مبتكرة، وأعني بذلك أنهم

تعاملوا مع هذه النصوص بصفتها مادة لانتاج فجر جديد أو أدوات معرفية جديدة. وهم في النهاية يختلفون بعضهم عن بعض، لأن كل واحد منهم قدم قراءته للنص الماركسي وأعطانا نسخة عن ماركس لم نكن نعرفها. وكل قراءة جديدة لماركس لا تقدم نسخة جديدة مختلفة لا قيمة لها من الناحية المعرفية.

ولأن العظم يفكر بطريقة أصولية عقائدية، فإن نقده لا يثمر الجديد والمهم. وهذا شأن النقد القائم على رصد الأخطاء وكشف التناقضات. كما قلت في ردي على جورج طرابيشي. قد يكون مثل هذا النقد مفيداً في تصحيح بعض المعلومات في ضوء الوقائع، ولكنه لا يولد أفكاراً خصبة. لأن النقد يتم هنا انطلاقاً مما هو معلوم، أي يتم بأدوات معرفية فقدت فاعليتها وأصبحت هي التي تحتاج إلى النقد والفحص، وأعني بهذه الأدوات تلك المقولات التي ما انفك يتداولها الماركسيون العرب في فهمهم للأحداث والأفكار، كالفكر التقدمي والقوى الظلامية والمواقف الرجعية والمصالح الجماهيرية والمعارضة العقلانية. حتى هذه الأخيرة قد فقدت مصداقيتها. فأية عقلانية نقصد؟ عقلانية ديكارت أم كنط؟ عقلانية ماركس أم نيتشه؟ سارتر أم فوكو؟ إن العقلانيات ليست واحدة، بل هي تختلف وتتنوع. فمنها التقليدي ومنها الحديث، منها ما يتصف بالضيق والتبسيط والاحكام، ومنها ما يتصف بالبناء والتركيب والانفتاح. باختصار إن النقد لم يعد مجرد نقد للآراء أو تصحيح للمعلومات، وإنما هو نبش للأسس أو فحص لأدوات المعرفة أو نقد لنظام الفكر وكشف عن آلياته وعاداته... وهذا بعيد كل البعد عن تفكير العظم المعتصم بنصه الماركسي المتمسك بثوابته الايديولوجية تمسك الاسلامي بأصوله واللاهوتي بأقانيمه.

نعم نحن نقرأ في «ذهنية التحريم» نقداً للكُتّاب والمثقفين والجامعيين العرب الذين انتقدوا سلمان رشدي وهاجموه، سواء منهم الذين قرأوا روايته أو الذين لم يقرأوها، كما نقرأ انتقادات لكتاب آخرين في موضوعات لا علاقة لها بسلمان رشدي ولكن هذا النقد يجري بعقلية ايديولوجية. إنه «النقد التهافتي» على ما أوثر تسميته، أي النقد الذي يرمي إلى إثبات خطأ الغير. والنقد التهافتي لا يشهد إلا على تهافته. وتجربة الغزالي تشهد على ذلك، أي أن الذي تهافت في النهاية ليس الفلاسفة، بل كلام الغزالي على تهافتهم هو الذي تهافت. والغزالي يشهد على نفسه بذلك، إذ اعتبر أن الفكر الكلامي القائم على تبيان تهافت الغير لا يشفي الغليل أي لا يولد حقيقة. والحق أنني إذ أقرأ انتقادات العظم للذين هاجموا سلمان رشدي وروايته، لا أقف على الجديد المعرفي: فلا بؤرة جديدة للتفكير ولا أداة جديدة للفهم، لا زحزحة لمشكلة من مطرحها ولا معالجة للمسائل من زاوية مختلفة أو بطريقة مغايرة. وإنما أجد هذا النقد الذي يغلب عليه هاجس التخطئة والتأثيم ومنطق التصنيف والإدانة. هناك بالطبع حرية التفكير والتعبير وهي لبّ المشكلة وعصبها الحي. وصادق جلال العظم منخرط في هذه القضية حتى العظم أيضاً، سيما أنه قد سبق له أن كان موضع اتهام وإدانة على كتابه: نقد الفكر الديني. ولهذا يبدو الأكثر حماسة في الدفاع عن سلمان رشدي. إنه يتبنى قضية الكاتب الهندي وكأنها قضيته الخاصة.

لا شك أن قضية رشدي تطرح على بساط البحث حرية الكتابة وإمكانها، خصوصاً في الموضوعات التي تتعلق بالاسلام وتراثه ونصوصه ورموزه... ومن الطبيعي أن يقف الواحد مع حرية التفكير والتعبير ومع حق الاختلاف والمغايرة، فالكتابة هي كتابة المختلف، والتفكير هو استقلال بالرأي وحرية في القول. ومع ذلك

فأنا لا أبسط الأمور ولا أرى إلى المسألة رؤية أحادية حتى لا أنخرط في موقف أعمى مع هذا الفريق أو ذاك، ولهذا لست مع تقديس الحرية كما لست مع تقديس أية مقولة أخرى، بكلام آخر إني لا أجعل من الحرية أقنوماً مقدساً أضعه في مواجهة الأقانيم الأخرى أو ضدها، ذلك أنني لست مع تقديس المقولات والشعارات أياً كانت. بكلام أصرح موقفي من الظاهرات والممارسات التقديسية أنني أحاول قراءتها وفهمها وأتعامل معها تعاملاً دنيوياً بشرياً، لأنني لا أستطيع في النهاية أن أنسلخ عن فرديتي وخصوصيتي. وعلى كل فالذين يقدسون شيئاً من الأشياء هم أول ضحاياه أكان هذا الشيء هو الله أم الوطن أم الحرية أم الإشتراكية أم المرأة...

من جهة أخرى لم يعد يقنعني حديث المثقف الماركسي عن القوى الرجعية والظلامية «القروسطية» المعادية للتقدم وللحريات وحقوق الإنسان. لقد فقد مثل هذا الحديث جاذبيته ومشروعيته بعد كل ما جرى من قمع واستبداد ومصادرة للحريات وانتهاك للحقوق من قبل أحزاب وأنظمة أو منظومات تشكلت وقامت وحكمت باسم الحرية والتقدم والعقل، وباسم الدفاع عن مصالح الجماهير وقضايا الشعوب. فالتوتاليتارية المعاصرة ليست أرحم من محاكم التفتيش. أعرف أن هناك كتاباً لبنانيين وعرباً راحوا ضحية التعصب الديني أو الشحن الطائفي أمثال حسين مروة ومهدي عامل وسواهما. وفي رأيي إن أكثر الذين سقطوا كانوا ضحية أفكارهم أكثر مما كانوا ضحية دفاعهم عن الحريات والحقوق. أقول ذلك لأن أكثر المثقفين العرب قام نضالهم بوجه من وجوهه على الدفاع عن أنظمة ودول كان هاجسها نفي أو تصفية أمثالهم أو زملائهم. ولهذا لا أفتئت على الحقيقة عندما أقول إن المثقف العربي، أعني به المثقف التقدمي والطليعي كان - وربما لا يزال - يرى بعين واحدة. وأما

المثقف اللبناني وأعني به بالطبع من انخرط في مشاريع التغيير والتحرير، فقد كان أعمى لأنه كان يطالب بالحرية حيث ينعم بها، ويؤكد وجودها حيث تنعدم.

ولهذا لم يعد يخدعني الكلام على الحريات، ولو كان الأمر يتصل بحرية التعبير. بل بت أقف موقف الحذر من هذه المسألة. فقد علمتني التجارب المريرة أن ليس كل من رفع شعاراً للحرية أصبح وصياً على الحريات والحقوق، وليس كل من ندب نفسه للدفاع عن الحقيقة صار موضعاً للثقة التامة المطلقة. باختصار: لست مع المطلقات، لأن المطلق مآله التبسيط والأحادية والاستبداد. ولست من الذين يتعاملون مع الأفكار بيقين جازم على طريقة صادق جلال العظم. لأن ذلك مفض إلى الإنغلاق. والحقيقة أن العظم يمارس نوعاً من الاستبداد في خطابه بقدر ما يتعامل مع مقولة الحرية وسواها من المقولات بهذه الطريقة المطلقة وعلى هذا النحو القاطع الذي لا يحتمل اللبس أو الجدال.

لا شك أن كلاً منا يقطع ويجزم فيما يقول، لأن الكلمات تفصل، في الأصل، وتقطع. ولهذا فالواحد يحتاج دوماً إلى مراجعة مقولاته وفحص طريقة تعامله مع مفرداته، ولا شك أيضاً أن المفهوم هو مطلق من حيث كونه كلا شاملاً يتجاوز الأجزاء ويحيل إلى المتعالي. ولكن المفهوم هو أيضاً نسبي سواء من حيث ارتباطه بسواه من المفاهيم أو من حيث المشكلات التي يثيرها أو من حيث مستويات فعله ومجالات استخدامه أو طرق استثماره. إذن لا يجدر بنا التبسيط والقطع. فأفكارنا ليست في النهاية نقية صافية قاطعة كحد السيف. ليست هي فيصلاً للتفرقة بين الإسلام والزندقة. ولكنها ليست أيضاً القول الفصل بين العقلاني والخرافي، أو بين العلماني والأصولي، أو بين التقدمي والرجعي.. إنها

بالأحرى أمور مشغولة مبنية مركبة بل متراكبة، وهي ذات طابع إشكالي بحيث يتوقف بعضها على بعض ويدخل بعضها في البعض الآخر أو يدخل عليه. وانطلاقاً من ذلك فإني لا أقف مغمض العينين مع سلمان رشدي بحجة الدفاع المقدس عن حرية التعبير ضد المقدسات الأخرى، أي لا أستبدل مقدساً بمقدس آخر، إذ لا شيء في نظري يحدث ويتكون إلا وهو شأن دنيوي ونشاط بشري أو فعل تاريخي نسبي. يصدق هذا على دفاع صادق جلال العظم عن سلمان رشدي كما يصدق على فتوى آية الله الخميني بحق صاحب الآيات الشيطانية.

آية الله الخميني: العرفاني أم السلطان؟

يمكن الدخول على فتوى الخميني من صاحب الفتوى نفسه. لقد كان الخميني فقيهاً صارماً ومناضلاً قاد ثورة وبنى دولة على أساس ولاية الفقيه. بيد أنه كان لآية الله وجهه الآخر، أعني وجهه الصوفي والعرفاني. وفضلاً عن ذلك فقد انفتح على الفلسفة واشتغل بها. ولهذا نراه في أحاديثه ورسائله يثني على الاعلام الكبار من الفلاسفة والمتصوفة وأخصهم بالذكر الفارابي وابن سينا والسهروردي وابن عربي.والشيرازي الملقب بصدر المتألهين. بل إني قرأت مؤخراً مقالة له نشرت في مجلة «التوحيد» الإسلامية يثني فيها على أرسطو ويقدر له إنجازه المنطقي.

ومعلوم أن مثل هذا الموقف المنفتح على التصوف وعلى الفلسفة بنوع خاص لا يرضى الإسلاميين ولا يقبل به السلفيون من العلماء الذين أوثر تسميتهم «أهل الانغلاق». صحيح أن هناك فريقاً من علماء الإسلام انفتحوا على الفلسفة اليونانية وأفادوا منها في تشكيل رؤيتهم للعالم وفي إشادة منظوماتهم الفكرية أو أنظمتهم المعرفية. ولكن الغالبية من علماء الإسلام، سواء منهم القدماء أم

المحدثون، قد حاربوا الفلسفة واتهموا أهلها بالكفر والزندقة. وهذا باحث إسلامي معاصر هو محمد تقي المدرسي، قد يكون من أتباع الخميني سياسياً، ولكنه يقف موقف السلب والعداء من الفلسفة والتصوف بحجة الدفاع عن «صفاء الثقافة الإسلامية» في مواجهة الأفكار الدخيلة والمستوردة، كما يعلن عن ذلك في الصفحة الأولى من كتابه «العرفان الإسلامي». وهو يعزز موقفه الإلغائي هذا مستشهداً بكلام لبعض أئمة الشيعة جاء فيه: إن العلماء الذين يميلون إلى الفلسفة والتصوف هم «شرار الخلق». ولو صح هذا الكلام لحكم على الخميني بالخروج من حظيرة الإيمان ومن دائرة الإسلام. أما الكلام على الأفكار الدخيلة فلا يقوله إلا الذين يدفنون رؤوسهم في الرمال، فها هي إيران الاسلامية تنشىء جمهورية. والجمهورية والانتخاب والدستور كلها مصطلحات غربية ذات جذر يوناني. ولا أقول ذلك لكي أقيم حواجز بين الثقافات، بل لأقول بأنه لا توجد حضارة صافية. وما ينجزه أحد البشر أو إحدى الأمم يصبح ملكاً لكل الناس، في إمكانهم الانفتاح عليه والاشتغال لاستثماره والإفادة منه.

هكذا فالمدرسي يرمي نتاج فلاسفة كالفارابي وابن سينا في دائرة الانحراف والضلال، في حين إن الخميني يقرأ كتبهم ويقدرهم كل التقدير. والمدرسي يستنكر على الشيرازي عرفانه وتألهه بحجة أن ذلك سخافة وتخرص في حين إن الخميني لا يكف عن إبداء إعجابه بالشيرازي والثناء عليه. والواقع أن الخميني قد تعامل هو مع نفسه على نحو تأليهي كما جاء في وصيته التي وصفت بأنها: رسالة إلهية، بل إنه لو صحت نسبة تلك القصيدة إلى الخميني التي نشرها ابنه أحمد والتي يقول فيها آية الله: «افتحي باب الحانة ودعينا نؤمها ليل نهار، لأنني سئمت المسجد والمدرسة»، لو صحت نسبة هذا الكلام الذي ينقله العظم مترجماً إلى العربية، فإنه

يشكل شطحات تضع الخميني إلى جانب الحلاج والبسطامي حتى لا أقول إلى جانب سلمان رشدي. لا أريد أن أستطرد أكثر وإنما أردت أن أدخل على الخميني الفقيه وصاحب المرجعية الدينية والسياسية من الخميني المنخرط في سلك أهل العرفان والسائر على نهج أهل الذوق والمكاشفة. ومن البين مدى التعارض والتعارك بين هذين الوجهين. بيد أن محمد تقي المدرسي اكتفى بنقد القدامى من متصوفه ومتفلسفة. ولم يكن ليجرؤ على نقد الخميني لسلطانه ومهابته. ولا يعني ذلك أنني مع دعوى الشيرازي في تألهه. فأنا ضد هذه الدعوة، ولكنني لا أنفي نمطاً من التأله لكي أدافع عن نمط آخر، لا ألغي شكلاً من أشكال العرفان لأثبت شكلاً آخر.

أخلص من ذلك إلى أمرين:

أولاً: إن للمسألة، عنيت فتوى الخميني، وجهها الآخر وما نأخذه على الغير قد يرتد علينا. طبعاً إن الخميني تصرف كمرجع فقهي، ولو تصرف كعارف صوفي، لعذر سلمان رشدي وتمنى له الهداية، إذ الصوفي يهتم قبل كل شيء بنقد نفسه ومحاربة أهوائه، لأنه الأدرى بوساوس النفس، وللخميني أقوال في هذا الخصوص في أحد نصوصه المسمى «الأربعون حديثاً»، وفيه يحذر نفسه من نفسه. وكان من الممكن على الأقل أن يطلب تراجع سلمان رشدي عن موقفه كما كانت ردة الفعل الأولى يومئذ للمرشد الحالي علي خامنئي الذي طالب رشدي إعلان توبته والتراجع عما كتبه، إلا أن الخميني تمسك باجتهاده وآثر الفتوى القاضية بقتل الرجل. وتلك هي المفارقة. فقد بدأ الخميني عرفانياً وانتهى سلطاناً، بدأ بالفقه وانتهى بالسياسة. والسلطة هي حجاب على المعرفة. أما السياسة فتعطي الأولوية للولاية على الشريعة. إنها استثمار للشريعة. يشهد على ذلك الخميني نفسه وقد صرح ذات مرة بأنه

إذا تعارضت الفرائض الشرعية كالحج مثلاً مع ولاية الفقيه، تعطل الأحكام لمصلحة الولاية والحكومة.

ثانياً، لكل موقف ثمنه. وفي رأيي إن فتوى الخميني أعطت مردوداً عكسياً، إذ هي صنعت لرشدي شهرته وأسهمت في ترويج الرواية بحيث صار الكل متشوقاً إلى الاطلاع عليها. ولولا الفتوى لما كان لها أن تعرف هذا الإنتشار الواسع. قد يقال إن المسألة تعدت المستوى العقائدي والثقافي ولم تعد مجرد مسألة تتعلق بحرية التعبير، بل هي وظفت في عملية الصراع بين الغرب والإسلام وشكلت نوعاً من التحدي للإسلام وأهله مارسته بعض الدوائر في أوروبا والعالم الغربي عموماً. ولكن يمكن أن يقال العكس تماماً، أي إن تلك الدوائر أرادت للأمور أن تجري على ما جرت عليه، أي أرادات استثارة كل ذلك الهياج وكل ذلك العداء إزاء نص وكاتبه. وبهذا يكون المسلمون قد استدرجوا من حيث لا يحتسبون إلى ردات الفعل التي حصلت. فهل يعقل أن يضع العالم الإسلامي نفسه في كفة وسلمان رشدي في كفة أخرى؟ أليس في ذلك تعظيم للرجل ولو بصورة معكوسة؟ بسؤال أصرح: هل يعقل أن يخشى المسلمون على نبيهم الغائب من كلام يعرض بسيرته؟ هل العظمة هي من الضعف بحيث يمكن النيل منها أو المساس بها؟

ينبغي القول مرة أخرى: لا ينبغي اختزال الأمور، إذ للمسألة بعدها الآخر: فالجماعات البشرية تحيا على نحو رمزي يجعلها دوماً مدينة لمعنى غائب. والفرد الذي يغدو رمزاً أو يتماهى مع الرمز في إمكانه خوض حرب مقدسة تهرق فيها دماء كثيرة. والفتوى ضد سلمان رشدي تندرج في هذه الخانة، إذ هي حرب برؤوس أموال رمزية. إنها حرب من أجل الرمز، والأحرى القول إنها توظف الرمز تأكيداً

لمشروعية الحاضر وسلطة الشاهد التي تحتجب وراء سلطة الغائب.

ولكن إذا كان المجتمع البشري لا ينفك يولد الرموز ويحيا دوماً على نحو خرافي أسطوري، فقدر العقل أن يقرأ ويفكك الرموز. والتفكيك يكشف لنا بأن النص لا ينص على الحقيقة بقدر ما ينتج حقيقته، ولا يدل على المعنى بقدر ما يولد معناه. وفي ضوء ذلك لا حقيقة تقولها رواية رشدي سوى كونها تشهد على صاحبها، تماماً كما أن الإسلاميين يشهدون، بسلوكهم تجاهه، على حقيقتهم ولأقل على طريقة تعاملهم مع الحقيقة والرمز.

ثمة نقطة لا يمكن إغفالها يشير إليها عنوان الرواية: الآيات الشيطانية. فإذا كانت هذه الرواية تعرض من جهة بسيرة النبي ولو من باب الرمز والايحاء، فإنها تنقض من جهة ثانية النبوة وتعمل على تلغيم الوحي. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن تلك الآيات الثلاث المتعلقة بقصة الغرانيق لم تكن وحياً بل وسوسة شيطانية، فلا معنى لذلك سوى التشكيك في مصداقية الوحي. ولقد انقسم الكتاب بين مصدق ومكذب بعد إثارة هذه القضية. ومن اللافت أن مفكراً كحسن حنفي، يعد قريباً من التيارات الاسلامية، قد اعتبر أن الآيات التي بنى عليها سلمان رشدي روايته ليست وحياً، تماماً كما ذكر بعض المفسرين القدامى. وقد فسر حنفي الأمر بالقول إن النبي عندما استخدم هذه الآيات لم يكن يتصرف كنبي بل كزعيم سياسي. وهذا التأويل يلقي هو الآخر ظلالاً من الشك على مصداقية النبوة. وأياً يكن، إن هذا الجانب في رواية رشدي ليس هو الذي شكل مستنداً لإصدار الفتوى بقتله، بل الجانب الآخر، أي التعريض بالنبي. هكذا عومل رشدي من قبل الإيرانيين كشاتم للنبي لا كمرتد. والتعرض للنبي هو عند المسلم أصعب من

نقد مفهوم الله أو النبوة. ولا يعني ذلك ان العقل الإسلامي ينفتح لكي يتخلى عن قاعدة الارتداد. فما لم تلحظه الفتوى الصادرة في إيران سيحصل في مصر، حيث يتهم الكتاب بالارتداد والإلحاد، كما هو موضوع الدعوى المرفوعة على نصر حامد أو زيد.

نصر حامد أبو زيد: زوجتك طالق!

لا نعدم في الماضي وجود كتاب ومفكرين وقفوا من الاسلام وأصوله، كالله والنبوة والوحي والإمامة، موقف المساءلة والشك أو النقد والنقض، مثل ابن الراوندي وأبي بكر الرازي. وهذا أبو العلاء المعري يكذب الرسل في قول له: «ولا تحسب مقال الرسل حقاً/ ولكن قول زور سطروه». بل هو لا يخشى أن يخاطب ربه معلناً زندقته بحجة أن أحكامه لم تعجبه. وفي هذا العصر وجد أيضاً من ينتقد الأصل ويشكك في مصداقية النص، بدءاً من إسماعيل مظهر وطه حسين وصولاً إلى المعاصرين كنصر حامد أبو زيد على ما يظهر ذلك في كتابه «مفهوم النص».

ما الذي يقوله أبو زيد في نصه؟ إنه يوقظ أسئلة مقموعة ويتكلم على أمور مسكوت عنها، وذلك بتعامله مع النص القرآني على أنه «نتاج ثقافي» أنتجه الواقع الذي تشكل فيه، أي واقع العرب اللغوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي في زمن النبوة. ولهذا فهو يستخدم في درسه له المنهج اللغوي ويحاول تبيان دور الواقع التاريخي في تشكيل هذا النص. لا شك أن أبو زيد يعلن أن منهجه هذا في تناول النص القرآني لا يتعارض مع ألوهية مصدره. بل هو يردد عبارات في سياق كلامه على القرآن يستخدمها عادة المحدثون والفقهاء مثل: «إن الله سبحانه وتعالى عندما أوحى للنبي بالقرآن». بيد أن هذا التصريح لا يعتد به. وإنما الذي يهم هو تحليل أبو زيد للنص القرآني ونمط تعامله معه. وفي رأيي إن مثل هذا

التصريح هو ضرب من التقية، أي آلية دفاعية يلجأ إليها أبو زيد، بوعي أو بغير وعي، لكي يدرأ عنه تهمة الإنكار. فالباحث المصري يتعامل في النهاية مع النص القرآني كنتاج ثقافي مرتبط بالثقافة التي تشكل من خلالها، تماماً كما يتم التعامل مع أي خطاب بشري.

والواقع أن القدامى لم يفعلوا سوى ذلك مع اختلاف المناهج والأدوات المعرفية والفضاءات العقلية. فالمفسرون والفقهاء والمتكلمون والبلاغيون، كل هؤلاء إذ حاولوا تفسير النص والاستنباط منه، إنما تعاملوا معه بوصفه كلاماً عربياً، أي خطاباً بشرياً، ولهذا فقد قاسوه على كلام العرب في الجاهلية لكي يفهموا دقائقه ويتعرفوا إلى دلالة بعض المفردات التي خفيت عنهم. وهذا ما فعله أبو زيد على صعيد آخر عندما حاول فهم ظاهرة الوحي في ضوء الكهانة التي كانت سائدة بين عرب الجاهلية. والفرق بين أبو زيد وبين القدامى أنه يصرح بما لم يصرحوا به، ففي حين هم يصرحون بأن النص هو كلام إلهي نزل بلغة العرب وطبقاً لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ. بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة، أي إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النص القرآني تعاملاً دنيوياً تاريخياً. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إذ لا يكن للإنسان أن يتعامل مع المرجعية الغيبية القدسية إلا بجسده وأرضه، بخطاباته ومؤسساته الدنيوية. بل إن هذه المرجعية لا يمكن أن تتعامل مع ذاتها إلا على هذا النحو الدنيوي والناسوتي. إذ لا حق بلا خلق كما قال أهل التصوف. وعلى كل حال، أياً كان الأصل والمصدر، فهناك اختلاف بين علماء الاسلام ومفكريه في كيفية قراءات النص وطريقة التعامل معه. والاختلاف واسع اتساع ما بين من يقول:

نحن لا نقول بل الله هو القائل والمرجع، وبين من يقول: لا وصاية على العقل بعد النبوة كما قال الشيخ محمد عبده، أو من يقول من المعاصرين: لا مرجعية في اسلام سوى مرجعية العقل، كما قال السيد محمد حسن الأمين.

لا شك أن أبو زيد إذ يخضع النص القرآني للفحص والدرس، يأتي بجديد وذلك بقدر ما يحاول استكشاف آليات هذا النص في إنتاج المعنى. وهذا ما يسميه «آليات المخالفة والمشابهة»، أي آليات النص في إثبات تمايزه وتفوقه أو في تثبيت مرجعيته وسلطته. ومع ذلك فإن أبو زيد لا ينجح دوماً. هناك عائق يمنعه من التشريح والكشف، اسميه «العائق الواقعي» إذا جازت العبارة. ومسوغي في ذلك أن مقولة «الواقع» على ما تستعمل في خطابات «الواقعيين» قد استهلكت واستنفدت أغراضها. أقصد أنها باتت تستخدم بطريقة غير واقعية، أي ضد الواقع أو على حسابه أو لحجبه.. ولهذا فهي تتعرض الآن للنقد الذي يزعزع ثقتنا بوجود وقائع مطلقة منفصلة عن تفاسيرها ورواياتها. بكلام آخر إن النقد يزعزع الاعتقاد بوجود حقائق ثابتة قائمة بذاتها بمعزل عن الروايات والخطابات. وهذا النقد لمقولة الواقع جعلني أستبدل مفهوم «الواقعية» بمفهوم آخر هو «الوقائعية» وإذا كانت الواقعية تعني أن النص هو نتاج يعكس الواقع أو هو مجرد رواية للحقيقة، فإن الوقائعية تعني أن النص يشكل هو نفسه واقعة تفرض نفسها وتمتلك حقيقتها. إنها تعني أن النص يملك القدرة على أن يواصل صموده إزاء تغير الأحداث والوقائع.

ومفهوم الوقائعية يجنبنا المنزلقين: الواقعي واللاهوتي، وكلاهما وجهان لعلمة واحدة، إذ كلاهما ينفي حقيقة النص. كلاهما يعتبر أن لا حقيقة للنص سوى كونه ينص على الحقيقة عينها، مع الفارق أن اللاهوتي يصدق بالحقيقة التي يروي عنها النص، في حين إن

الواقعي يشكك في هذه الحقيقة. والذي يبدو لي أن الواقعي واللاهوتي يتبادلان الأدوار، بمعنى أن اللاهوتي إذ يصرح بلاهوتية النص القرآني، لا يسعه إلا أن يتعامل معه على نحو واقعي أي بإحالته إلى حيثياته كما يفعل المفسرون عند البحث عن أسباب النزول. وفي المقابل إن الواقعي إذ يتشبث بمقولة الواقع باحثاً دوماً عن وقائع معينة ثابتة لكي يفهم في ضوئها النص، إنما يمارس واقعيته بطريقة ما ورائية لاهوتية. وفي كلا الحالين تهدر كينونة النص. لأن المطلوب ليس فهم النص بإحالته إلى وقائع فاتت وانقضت بقدر ما يطلب التعامل معه كإمكان للفهم، فهم الوقائع الراهنة. باختصار ليس المطلوب العودة إلى الوقائع لفهم النص، بل المطلوب قراءة النص من أجل استكشاف الوقائع المطمورة تحت ركام الخطابات.

أعرف أنني استطردت وكدت أنسى القضية الساخنة الموضوعة على نار حامية، وأعني بها الدعوى المرفوعة على نصر حامد أبو زيد والتي يراد من ورائها، بإرادة بربرية، فسخ عقد الزواج بين زوجين عاقلين مختارين بالرغم من إرادتهما المتبادلة. وبالطبع فإن مثل هذه الدعوى تشكل اعتداء على حقوق الإنسان قل نظيره في هذا العصر. ومع ذلك فإن موقف الشجب والاستنكار لا يغني عن محاولة الفهم. وأنا إذ ابتعدت عن المشكلة فلكي أعود إليها وأدخل عليها دخول من يريد أن يستقصي ويعرف.

والحقيقة أن مفهوم «الوقائعية» كما أستخدمه يجعل مقولة الارتداد غير ذات موضوع، بل هو يقرب المختلفين بعضهم من بعض. ففي مقولة الواقع التي يستخدمها أبو زيد، النص إما أن يصدق القول أو لا يصدق، وإما أن يروي حقائق أو لا يروي وإما أن له مصداقيته أو لا تكون. في مقولة الوقائعية يملك النص دوماً حقيقة أياً كان مرجعه ومصدره. وهذه الحقيقة، أعني حقيقة النص، تتم دوماً على

حساب الواقع، بمعنى أنها تمارس على الكائن الحادث نوعاً من الاستبعاد أو التهميش أو النسيان... ولهذا يحتاج النص دوماً إلى تأويل أو إلى تفكيك، بغية قراءة ما لم يتكشف أي ما تم حجبه أو تحويره أو تزويره... وهذا معنى قول من يقولون: إن الحقيقة هي أقل حقيقية مما ينبغي، أو إن الواقع هو أقل واقعية مما نحسب. بكلام آخر لا توجد حقائق نهائية إذ الحقيقة ليست سوى قراءتنا للوقائع والنصوص أو طريقة تعاملنا مع الأشياء والأحداث. إنها لا تنفصل عن ممارستنا وخطاباتنا ومؤسساتنا.

وفي ضوء هذا المفهوم النقدي للحقيقة لا يبتعد اللاهوتيون والواقعيون كل البعد بعضهم عن بعض، بل يمكن إدراجهم في خانة واحدة. إذ الكل يتنازعون حول القبض على الحقيقة. كل فريق يدعي أنه وحده قادر، بمنهجه، على امتلاك الحقيقة وتبليغها إلى الناس. هذا يصدق على الاسلاميين وعلى خصومهم من العلمانيين كصادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد. يصدق أيضاً على أركون الذي يقع هو الآخر في المطب: فهو بالرغم من رهانه على إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر الإسلامي، يدعي أن منهجه في دراسة هذا الفكر، وحده هو الذي يتيح القبض على الحقيقة الحقيقية والكلية للإسلام وهذا زعم يتعارض مع تاريخية الحقيقة.

إذن الصراع حول ملكية الحقيقة وحراستها. ولا يهم في رأيي إن كانت هذه الحقيقة إليهة أم ناسوتية، ما ورائية أم طبيعية. نحن هنا إزاء ديكتاتورية الحقيقة، ديكتاتورية يمارسها الطرفان المتعارضان في الأطروحات والشعارات. هكذا يتعامل الاسلامي مع الحقيقة الدينية اللاهوتية، وهكذا يتعامل خصومه مع حقائقهم المادية أو الجدلية أو العلمية أو الثورية أو التقدمية... ومثل هذا التعامل مع الحقيقة يترجم كما دلت التجارب نفياً واقصاء للغير الذي يدان بتهمة

الرجعية أو الظلامية أو العمالة أو الخيانة أو الانشقاق وسواها من المفردات التي هي الشكل الحديث لمفهوم الارتداد الاسلامي، وإلا كيف نفسر ما مورس من عنف وحشي ومن إبادات جماعية باسم تلك الشعارات الحديثة من قبل دول وأنظمة احتكرت وحدها من دون سواها رفع شعارات التقدم والتحرر؟!

هكذا فالمسألة هي أعقد مما نتصور. إنها مسألة رؤيتين إلى الحقيقة: رؤية أحادية مغلقة، ورؤية مفتوحة إجرائية. والنص وجه من وجوه الحقيقة. فإما أن نتعامل معه كإمكان مفتوح، أو بصفته مجموعة أحكام قاطعة أو تعاليم نهائية. والرؤية الأخيرة للنص، أكان نصاً نبوياً أم نصاً لماركس، لا يمكن أن تنتج إلا الارتداد ونظائره الحديثة كالعمالة والخيانة. وما دام الكلام يدور على قضية نصر حامد أبو زيد الذي يتهم ويحاكم بصفته مرتداً، فالذي يمكن قوله هنا: إن مقولة الارتداد التي يحاول الاسلاميون المعاصرون إحياءها بعد موتها تنفي مصداقية الدعوة إلى الحوار التي يدعو إليها بعض العلماء والمفكرين المسلمين. إنها تبطل مثلاً مفعول الشعار الذي يطلقه السيد محمد حسين فضل الله:

«لا مقدسات في الحوار». لأن من يتعامل معك بصفتك مرتداً لا يعترف بك ولا معنى لحواره معك أصلاً، بل يضمر لك علاقة تقوم على العنف. وعلى كل حال فإنه إذا كان العقل الاسلامي غير قادر على إلغاء قاعدة الارتداد من أساسها، فإنه يشهد بذلك على ضيقه وضعفه، على تحجره وجموده، على أنه باق أسير تاريخه وماضيه. باختصار يشهد على أنه لا يحسن لغة الحوار بل لغة العنف.

العنف الاصولي: سكرتاريا القيامة

يستغرب الكثير من المسلمين إزاء العنف الذي يمارس في المجتمعات

الاسلامية بين المذاهب والأحزاب والفصائل المتحاربة، فيتساءلون: هل يعقل أن يتقاتل المسلمون على هذا النحو البربري؟ والحقيقة إنني كلما سمعت مثل هذا الاستغراب أجيب المتسائل: كأنك لست بمسلم، أو كأنك جاهل بتاريخ الاسلام السياسي الذي هو عبارة عن فصول من النزاعات والفتن والحروب. فالنبي خاض حروباً وقاد معارك، وبعد النبي تنازع خلفاؤه وصحبه على المشروعية واقتتلوا فأهرقت دماء في حروب أين منها داحس والغبراء! ولا ينفرد الاسلام بهذا الأمر. فتاريخ المسيحية هو بدوره تاريخ حروب بين الطوائف والكنائس. وإبان الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا، كانت تبقر بطن الحامل لرمي الجنين في نهر السين. والواقع أن العقل الديني المغلق يؤول إلى ممارسة العنف لأنه يشتغل وفقاً لآليات تصنف وتدين. فأنت عندما تصنف غيرك بصفته كافراً أو مشركاً أو مبتدعاً أو ضالاً، فإنك تمارس تجاهه شكلاً من أشكال العنف. على كل حال العنف هو قدر البشر الذي لا فكاك منه. وتصور مجتمع خال منه هو الطوبى. فما دام ثمة اجتماع وما دام هناك قوانين لقمع المخالفات أو لتطبيع الأفراد، ثمة عنف لا بد من ممارسته.

ومع ذلك فإن للحركات الاسلامية المعاصرة شأناً خاصاً مع العنف. فإذا كان البشر لا يكفون عن الاقتتال، وإذا كانت الحروب قدر المجتمعات، فإن الحركات الاسلامية الناشطة الآن هي بطبيعتها مولدة للعنف، أي إن العنف خاصية بنيوية فيها. أولاً لكونها حركات أصولية. والأصولي الساعي إلى استعادة الأصل والتطابق معه محكوم للماضي بنماذجه وصوره وأطيافه. ولهذا فهو ينفي حقيقة الحاضر ومشروعيته ولا يرى فيه سوى البطلان والفساد، ومن ثم يسعى إلى تغييره بأي ثمن، إذ لا تهمه الوسيلة، بل المهم عنده أن يتغير هذا العالم الذي لا ينطوي إلا على الشر والإثم. ثانياً

لأن الحركات الاسلامية هي حركات اصطفائية. والاصطفائي يعتقد بأنه ينتمي وحده من دون سواه إلى الفرقة الناجية، ويتصرف بوصفه وكيلاً لله على الأرض مكلفاً تنفيذ شرعه وأحكامه. بكلام الآخر الاصطفائي يعتقد بصفاء عنصره ومعتقده ويتعامل مع نفسه بصفته الأحق والأصدق والأفضل، ولهذا فهو يزدري الغير تماماً كما ينفي العالم. إنه لا يعترف بحقوق سواه كبشر ولا يعترف بوزن الوقائع. ومن يكن كذلك، أي اصطفائياً عنصرياً، لا يمكن إلا أن يمارس العنف ضد من لا يتماثل معه. والعنف يبدأ بتصنيف الناس بين مؤمن وكافر، أو مستقيم وضال، أو طيب وخبيث... ثم يتدرج من الكلمة الجارحة إلى الرصاصة القاتلة.

طبعاً إن لممارسات العنف ظروفاً اجتماعية وسياسية. هناك حقاً هواجس تغذي هذا الميل، تتعلق بالأمن الجماعي أو الغذائي أو الأمني الصرف. ولكن هذا ليس بكاف لتفسير العنف الذي هو سلوك بنيوي لدى الحركات الاسلامية ـ والدينية عموماً ـ بما هي حركات تجمع بين العنصرية الأصولية وبين الطوباوية الخلاصية. وإلا كيف نفسر هذا العنف الذي يمارس ضد الداخل والخارج؟ كيف نفهم أن تطلق النار عشوائياً على سائح أجنبي؟ كيف يذبح كاتب أمام أعين أطفاله؟ بأي ذنب يقتل مثل هؤلاء؟ إنه الأرهاب الذي يجعل الواحد يحمل كل الناس مسؤولية ما يراه أو يتخيله من ضرر أو فساد، فيقتل عندئذ أياً كان من دون ذنب أو جريرة! إنها العنصرية التي تسوغ قتل الغير الذي لا يستحق في نظر العنصري أن يكون إنساناً سوياً لأنه لا يشبهه في معتقده أو في لونه أو في لغته إنها العقلية الأخروية التي تدفع الواحد من أجل الخلاص إلى ممارسات انتحارية سواء ضد الغير أو ضد الذات. باختصار إنها النزعة الأصولية التي تزين الحلم بالمستحيل أي استعادة عصر ذهبي لم يتحقق يوماً ولن يتحقق أبداً. ولهذا فالأصولية تقوم على وهم

مزدوج: أولاً وهم الماضي المثالي والمجتمع الكامل، ذلك أن الماضين قد انخرطوا في صناعة التاريخ بكل حدثيته ويومياته العادية، المألوفة والمبتذلة، وعاشوا الحياة بفضائلها ومساوئها، بعظمتها وصغائرها، بجمالها وشناعاتها. أما الوهم الثاني فهو الادعاء بإمكان التطابق مع الأصل أي مع حدث عظيم أو عهد ذهبي أو نص تأسيسي. وهذا هو المستحيل عينه، إذ الكائن هو حدوثه واختلافه، هو تشكله وتحولاته. ثمة هوة أنطولوجية تمنع التطابق مع الأصل المفترض. ولهذا فإن الأصولي لا يحسن ترجمة أصوليته على الأرض إلا بالابتعاد عن الأصول والإساءة إليها أو تشويهها بنسبته أقواله وأفعاله إليها. والحقيقة أن المقارنة بين الاسلاميين المعاصرين والمسلمين في عصر الفتوحات تظهر أن هؤلاء كانوا أكثر عقلانية وواقعية وأكثر مصداقية ومشروعية وأكثر سماحة وليبرالية، ولهذا كانوا أكثر قوة واقتداراً وأكثر فاعلية وتأثيراً.

لا أقول كما يردد الكثيرون من الذين ينتقدون ممارسات الحركات الإسلامية: ما هكذا يطبق الاسلام. إذ ليس عندي طريقة أفضل منهم لتطبيقه. بل إني أميل إلى القول بأن الاسلام الذين يراد احتذاؤه وتطبيقه لا يطبق إلا على هذا النحو من التعصب والتضيق والإلغاء والإرهاب. طبعاً لا أقصد هنا الاسلام بالمعنى الحضاري والشامل، بل أقصد الاسلام الفقهي والعقائدي كما يجري تداوله وتطبيقه. أما الاسلام الحضاري فهو فضاء ثقافي ينطوي على المعرفي والجمالي. إنه إرث ينطوي على ذخائر وروائع يمكن العمل عليها لتجديد المعرفة واللغة. بكلام آخر الاسلام بهذا المعنى ليس نموذجاً جاهزاً، وإنما هو مخزون ثقافي يمكن توظيف عناصره ومعطياته لتشكيل ثقافة جديدة أو إنتاج معرفة حديثة حية فاعلة.

إذن ليست المسألة مسألة سوء أو خطأ في التطبيق. إنها بالأحرى

مسألة نموذج لا يعمل إلا لكي يثبت فشله. مسألة أفكار وأحكام وقواعد أصبحت غير قابلة للصرف على أرض الواقع إلا على هذا النحو من الاقتتال والتفتيت والتدمير.

قد تنجح الحركات الاسلامية في قلب الدول القائمة أو تقويض الأنظمة السائدة، إذ هي تملك رأسمالاً رمزياً ذا مفعول هائل على التعبئة والتجييش. ولكنها لا تستطيع بناء مجتمع غني ومتطور أو تشكيل دولة قوية وحديثة. ذلك أن البناء يحتاج إلى صيغة سياسية تتيح حرية العمل والمبادرة وحرية التفكير والتعبير. يحتاج إلى الخلق والابتكار في الفكر والممارسة في اللغة والخطاب، في التشريع والتنظيم، في الأبنية والمؤسسات.

ولا أخال النموذج الفقهي يتيح مثل هذه الإمكانات لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الفكرية. على الصعيد السياسي لا صيغة جديدة مبتكرة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. لا سلطة يطمئن معها الفرد إلى حرياته وحقوقه. بل الوضع هو أسوأ من ذي قبل إذ الوقائع صارخة والأمثلة بليغة من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب. من أفغانستان إلى الجزائر، ومن إيران إلى مصر. ففي إيران أقصي منتظري خليفة الخميني يومئذ بعدما تجرأ وانتقد السلطة على حصاد عشر سنوات من أخطاء الثورة قائلاً: لقد صورنا أنفسنا للعالم وكأننا أمة لا نهوى سوى القتل. لقد عزل الشيخ لأن السلطة تحاملت مع نفسها كمرجعية لا تقبل النقد والاعتراض أي مرجعية تَسأل ولا تُسأل، تُحاسِب ولا تُحاسَب. وفي أفغانستان لا يحسن القادة الاسلاميون الحوار إلا بلغة المدافع بل بأجساد الأبرياء. إنهم يتصرفون كآلهة وثنية استولى عليها الحقد والغضب، ولهذا فهم يقصفون المدينة من دون رعاية لأية حرمة، بما في ذلك حرمة المساجد. وفي مصر تطلق النار على سائح أجنبي في مقهى،

أو يجري اغتيال شخصيات أكاديمية جاءت للمشاركة في مؤتمر حقوقي، باختصار إن الوضع يتلخص برفع دعوى شرعية على كاتب بحث واجتهد لفصله عن زوجته. وفي الجزائر يقتل المرء من دون ذنب اقترفه أي بغير حق. هذه هي النماذج والموديلات. إنها تشهد بأن الاسلاميين الذين هم خارج السلطة لا ينجحون إلا في تقديم نماذج لممارسة العنف. وأما الذين وصلوا إلى السلطة فإنهم يقدمون شكلاً من أشكال الحكم يجمع بين الدولة التيوقراطية القديمة والدولة التوتاليتارية الحديثة. باختصار إننا إزاء نماذج لا تصلح للحياة، ولا يمكن أن تصنع حاضراً أو تبني مستقبلاً.

على الصعيد الفكري نجد أن الاسلامي لا يفكر بطريقة خلاقة منتجة أي لا ينتج معرفة جديدة حية سواء حول النصوص أو حول الوقائع. فهو لا يفكر بقدر ما يبشر أو ينذر. والدليل أنه لم يبتكر علماً من العلوم ولم يطور فرعاً من فروع المعرفة، كما يجري الآن في الغرب الحديث أو كما جرى في العصر الاسلامي الكلاسيكي. والعلة في ذلك أن الاسلامي المعاصر يطغى عنده الهاجس العقائدي على هاجس المعرفة. فهو لا يسكنه هوى المعرفة بل تحكمه النصوص وتتحكم به الأصول ويستحوذ عليه الموروث. إنه لا يهتم بأن يعرف ما لا يعرف، بل همه أن يبرر المعلوم والمنقول والمسموع. هكذا فهو يقر أساساً بعجزه عن التفكير والتشريع إزاء سلطة النص والشرع. إنه يعتبر أن السلف هم أعلم منا بشؤون دنيانا، ولهذا ينبغي اتباعهم فيما بنوه وأسسوه. وإذا كان لنا أن نجتهد ففي الفروع والتفاصيل، أما الأصول والأساسيات، رؤية ومعتقداً، فقهاً وشرعاً، منهاجاً وسلوكاً، فقد نص عليها ولا مجال سوى تطبيقها واستثمارها. هذا في حين أن الأسلاف قد اجتهدوا وأبدعوا وابتدعوا ما أمكنهم وما أملته عليهم صناعة الحياة من الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية والأنظمة المعرفية والمؤسسات

المدنية. لقد استثمروا النصوص والرموز والأفكار من أجل تحصيل معاشهم ومتعهم ووظفوها في خدمة مشاريعهم الدنيوية واستراتيجياتهم السلطوية، ولهذا فقد توسعوا وازدهروا وتمكنوا من تعريب العالم وأسلمته. أما المعاصرون فإنهم بالعكس يعيشون من أجل النص والرمز والشعار، ولهذا فهم لن ينجحوا في صناعة الواقع وتغيير العالم.

مختصر القول إن الأصولي لا يفكر بطريقة فعالة لأن همه في كل ما يفكر فيه ويقوله أو يفعله هو تسويغ الأصل أو الدفاع عنه أو اتخاذه غطاءً وذريعة. ولهذا فالأصولي إما أن يقف موقفاً سلفياً بحتاً قائلاً لا يصلح حال الخلف إلا بما صلح به حال السلف شاهداً بذلك على عجزه، وإما أن يبدع ويبتدع بالخروج على الأصل والاختلاف عنه مع ادعاء الإنتساب إليه شاهداً بذلك على زيفه، وأما أن يدافع عن قصوره العقلي تجاه النص الأصلي بالعقل نفسه شاهداً بذلك على تهافته، وإما أن يعيد إنتاج الأصل وتفاسيره وشروحاته على نحو يتصف بالتكرار واللغة والتبسيط أو الابتذال شاهداً بذلك على هشاشته وخوائه. هذه سمات الخطاب الأصولي. فهو نص يخلو من الأصالة والفرادة والابتكار قياساً على ما كان يمتاز به الخطاب في العصر الاسلامي الكلاسيكي أو على ما يمتاز به الخطاب في الفكر الغربي الحديث. إنه (أي خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة) لا ينبىء بعمق الخبرة وحدة المعرفة ولا يمتاز بخصوبة الفكر وقوة المفهوم. بل هو ينبئنا بأن أصحابه ليسوا هم الذين سيبلورون لنا صيغة للوجود تمكننا من الإسهام في العمل الحضاري الخلاق لكي نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي.

السيد محمد حسين فضل الله: ادارة المفردات

لا أريد أن أعمم فالتعميم يفضي إلى الاختزال. إنه محق

للخصوصية ونسخ للفرد باسم الكل. هذا في حين أن التفكير المنتج هو ممارسة للاختلاف والابتداع. أقول ذلك لأن هناك أعلاماً في الحركات الاسلامية يبدعون في الفكر والقول والعمل، أو على الأقل يبدعون في طريقة تعاملهم مع الأصول واستثمارهم لها. أفكر في قلة نادرة يأتي في طليعتهم السيد محمد حسين فضل الله الذي شكلت مقالته في مجلة «الناقد» «بؤس المفكرين ورجال الدين» العدد ٦٧ منطلقاً لمقالتي هذه. والكلام إنما يستدعي الكلام.

والواقع أنني أتابع أقوال هذا «المرجع الأصولي» ومواقفة منذ بدأ نجمه يلمع على ساحة السياسة عندنا. وأقول المرجع لأنه لا يصنف على خانة أحد سواه، على الأقل من الناحية الفكرية. والذي يبدو لي من خلال نصوصه أنه لا يفكر على طريقة الأصوليين والاسلاميين عموماً، ولهذا فهو يفكر بطريقة لا تخلو من الجدة والابتكار. صحيح أنه يشترك معهم بالخط الاسلامي العريض وبالعناوين الكبرى لمشروعهم، إلا أنه يبتكر لغته ويجدد في مصطلحاته ومفاهيمه. وطريقته في التفكير مرنة لولبية مفتوحة على تعقيدات الواقع وتعرجاته. إنه متحرر من الشكلانية المنطقية والعقلية الضيقة والرؤية الأحادية التي يتصف بها خطاب الأصوليين. من جهة أخرى عندما أقارن بين خطاب فضل الله وخطاب المثقفين والقادة من الأحزاب العلمانية الماركسية أو القومية أجد أيضاً أن الفارق كبير بينه وبينهم في نمط التفكير وطريقة المعالجة. فهم يتعاملون مع أفكارهم بصورة دوغمائية صنمية لاهوتية، في حين هو يتعامل مع مفرداته بصورة عملانية إجرائية أداتية. ولهذا فهم يطمسون الحدث لكي تصح مقولاتهم ويختزلون الوقائع لكي تندرج في قوالب تفكيرهم. أما هو فيقرأ الحدث بعين مفتوحة لكي يحسن التعاطي معه، ويستثمر نصوصه من أجل إنتاج الموقف أو إثبات الوجود. إنه يحسن اللعب على ساحته ويملك من

قوة الفكر وسعة الحيلة ما يمكنه من اجتراح الحلول وإيجاد البدائل. وبالاجمال يجمع فضل الله بين صفات ثلاث قلما اجتمعت في واحد من قادة الحركات الأصولية: الفقيه المجتهد، والسياسي المحنك، ورجل الفكر الذي لا تغيب عنه مسألة علاقته بفكره وكيفية «إدارته لمفرداته»، أي كيفية تداولها وصرفها. ولهذا فهو في تناوله لأوضاع الحركة الاسلامية لا يتوقف عن نقده للظاهرة التي يعايشها ويسهم ربما في صنعها، محاولاً دوماً كشف الأخطاء وإبراز الوجوه السلبية، تصريحاً أو تلميحاً، مباشرة أو بصورة غير مباشرة على لسان خصم مفترض أو معترض يعترض. فهو قد تساءل منذ البداية بعينه النقدية عن الضوابط والحدود التي ينبغي أن تراعيها ولاية الفقيه حتى لا تتحول إلى «حكم فردي إلهي مطلق» كما جاء في مقالة له في مجلة (التوحيد) حول «القوة في الدولة الإسلامية»، ممارساً بذلك اختلافه حيال السلطة القائمة في طهران. وها هو يكشف في مقالته في مجلة «الناقد» أن الاسلاميين يختزنون الاسلوب الماركسي في السياسة. وأياً يكن، فإن تجربة فضل الله هي تجربة فريدة استثنائية تشهد للاسلاميين كما تشهد ضدهم. وإني إذ أشهد لفضل الله على طريقته المرنة في التفكير وعلى عقلانيته الواسعة، أخالفه في الكثير من طروحاته ومواقفه. أفكر في الفتوى التي صدرت عنه بتحريم الاشتراك في الشركة العقارية لإعادة إعمار وسط بيروت الذي هدمته الحرب، بحجة أن المساهمة في هذه الشركة هو كالتعامل مع «المال المغصوب». وأنا لست مع هذه الفتوى. لأنه لو كان الأمر كذلك وعلى ما يتساءل الكثيرون، لكان أكثرنا، نحن المستأجرين، نمارس الاغتصاب، لأننا نسكن بيوتاً رغماً عن إرادة مالكيها، أي بقوة الأمر الواقع الذي يضفي عليه القانون المدني شرعيته. طبعاً أنا لست فقيهاً. ولكن قراءتي لتاريخ الفقه تقول لي: لا يوجد فقه محض أو شرع خالص.

فالشريعة لا تنفصل عن السياسات والاستراتيجيات. والفقه هو تاريخ المخارج والحيل الشرعية. ولهذا ليست الفتاوى أحكاماً قطعية بقدر ما هي بدائل نملك عادة أضدادها.

وأنا إذ أخالفه في هذه الفتوى أخالفه في المسألة الأهم، في العنوان الكبير، أي مشروع الدولة الاسلامية، وأخالفه في دعوى الاسلام الأصولي الصحيح. ذلك أن الدولة هي في النهاية دولة القائمين بها، هي الدولة الأموية أو العباسية أو البويهية أو الصفوية أو العثمانية، أو هي الدولة الإيرانية إذا شئنا التجربة الحديثة. وأما الاسلام فكل واحد يمارسه على طريقته وبحسب مشروطيته. والقول بوجود إسلام صحيح وإسلام غير صحيح لا يفضي إلا إلى الاستبعاد المتبادل، إذ كل فرقة تدعي أنها تحتكر الاسلام الحقيقي وحدها من دون سواها.

والحقيقة أن كل واحد يمارس إسلامه وينتج حقيقته ويصنع قوته أو يبني دولته: كل واحد يملك حقه وقسطه من الوجود. ولكن لا أحد يملك حقيقة الاسلام الاصولي. لأن هذا الاسلام لم يوجد يوماً ما دام الذين يعتقدون به ويمارسونه لا ينفكون عن ممارسة اختلافهم وخصوصياتهم. ومن باب أولى أن لا يملك أحدنا مفاتيح الكلية المطلقة. ولهذا فالمشروع الاسلامي هو في النهاية مشروع دنيوي تاريخي، إنه صيغة عيش على هذه الأرض. والاعتراف بذلك أي بدنيوية هذا المشروع يخفف من المغالاة والتعصب والطغيان بقدر ما يعني تعامل الواحد مع مقولاته وأفكاره بطريقة نسبية مفتوحة. وأما التعامل مع المشروع الاسلامي بصفته القدسية الغيبية أو الماورائية فإنه يولد نماذج لا تحسن سوى ممارسة الارهاب، ويصنع دعاة يختزن الواحد منهم طاغية يشبّه له وهمه التصريح بأنه يريد تنفيذ حكم الله على الأرض، فيما هو كتلة من شهوات

وغرائز، فيما هو كائن مبني على التعارض مركب من النقص والاختلاف.

هكذا ثمة نمطان أو طريقتان لتعامل المسلم مع إسلامه: يمكن له أن يتعامل معه على نحو مفتوح كإرث أو كتقليد أو كنص ينبغي الاشتغال عليه وتوظيفه لإنتاج معرفة حية أو قوة فاعلة أو صيغة مدنية حضارية أو نموذج سلوكي ذوقي. في المقابل يمكن للواحد أن يتعامل مع إسلامه كنظام مغلق أو كأصول متحجرة أو كأحكام جاهزة أو كنصوص منزلة ليعيد إنتاجه على هذا النحو من الضعف والهشاشة واللغو، أو لكي يوظفه على هذا النحو من الخراب والدماء، كما يتعامل معه الاسلامي الحزبي والعقائدي المتمركز على أصوله، المعسكر وراء نصوصه، المؤمن بصفاء معتقده وعنصره. وهذا شأن كل نموذج عقائدي تتسلط عليه الأسماء والنصوص. هذا شأن كل منغلق على أفكاره مؤمن باصطفائه وحقه المطلق أو حقيقته الكلية.

في ضوء هذا التمييز بين النمطين من التعامل: النمط المفتوح على الحقائق والغير والعالم والنمط المنغلق على الذات والأصول والأفكار، تتساوى النماذج العقائدية على اختلافها، كما أكرر في نقدي للمشاريع الايديولوجية الناشطة على ساحاتنا أكانت إسلامية أم ماركسية أم قومية. إذ كلها ترجمت لكي تثبت فشلها كما تدل على ذلك الوقائع من جهة، وتنبىء به قراءة النصوص من جهة أخرى. وإذا كان لنموذج أن ينجح، فبعد أن يخرج أصحابه على أصولهم ويتخلوا عن قضيتهم أو يدوسوا على شعاراتهم. من هنا تنتفي الفروقات بين المقولات والشعارات المطروحة. ولا تعود المفاضلة تجدي بين العلماني والاصولي، أو بين الحداثي والسلفي، أو بين المحافظ وداعية التحرر.. بل يصبح الأولى والأهم الالتفات

إلى الطريقة التي يتعامل بها الواحد مع مفرداته وشعاراته. فكم من مطالب بالحرية تعاطى مع هذا الشعار بصورة أمبريالية! وكم من ساع إلى تحقيق العقلانية يجعلنا نترحم على السلفية! والاسلامي لا يشذ عن ذلك فهو يعدك بالتحرير من الظلم والقهر فيما هو يمارس عليك ديكتاتورية نصوصه وقواعده، أو يعدك بمجتمع السلام فيما هو لا يحسن سوى صناعة الحرب أو لغة الإرهاب، أو يحاول إقناعك بألوهية شريعته وفقهه، فيما يتعاطى مع نفسه وغيره بدنيويته العارية من أي وازع أو ضابط. ولهذا فهو، دفاعاً من موقعه أو دوره، لا يتورع عن دك مسجد أو قصف أحياء آمنة، وهو لا يقصف بذلك سوى الغايات التي ينصبها والمبادىء التي ينطلق منها.

كارل ماركس: أطياف عائدة

وأخيراً، إذا كان نقد الخطابات والممارسات يحمل على تجاوز المقولات والمشاريع للالتفات إلى بنية التفكير ونمط العلاقة طريقة التعامل وكيفية الأداء ومنطق الاشتغال، فإنه ينبغي أيضاً تجاوز تلك التصنيفات والمفاضلات بين الثقافات والعقول والأعمال الفكرية انطلاقاً من ثنائيات الشرق والغرب، أو القديم والحديث، أو العربي والأوروبي، أو الاسلامي والغربي. فأنا وبحسب طريقتي في النقد وفي التعامل مع قضايا الفكر لا أملك سوى نصوص، سوى تشكيلات خطابية أشتغل عليها تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً لإنتاج معرفة جديدة بها. والدخول على القضايا والمشكلات من هذا المدخل يحررني من كثير من المشكلات الزائفة أو التحكمات المسبقة أو الأطياف العائدة.

كان ميشال فوكو في ذروة سلطانه المعرفي في نهاية الستينات. وكان عندما يذكر ماركس أمامه يقول: لا تحدثوني عنه. لقد ولى

زمنه. وهذا شأن الفيلسوف مع سواه: إما أن يعمل على نسخه ومحو صورته أو يحاول إحياءه وتقديم صورة جديدة له أو نسخة مختلفة عنه. ولكن الفيلسوف الحقيقي هو أقوى وأبقى من أن يلغيه فيلسوف آخر. فهو يحتجب ولكن لكي يعود. وها هو ماركس يعود. وهو يعود إلى الساحة الفرنسية نفسها، من الباب العريض، أي من خلال فيلسوفين بارزين على هذه الساحة: الأول هو جاك دريدا وقد ألف كتاباً بعنوان: «أطياف ماركس» شكل منذ صدوره مداراً للتعليقات والقراءات المختلفة. أما الثاني فهو جيل دولوز وقد ألف كتاباً لم يصدر بعد يتحدث فيه عن «عظمة ماركس»، على ما قرأنا وسمعنا. ومع أنني لم أقرأ أياً من الكتابين، فإنه يحلو لي بل يحق لي ما دمت مشتغلاً على النصوص، أن أتكلم بكلام موجز على المفهومين من العنوانين، أي على عظمة ماركس وأطيافه.

إذن ماركس يعود. ولكنه لن يحيي العظام وهي رميم، أي لا يعطي حجة للماركسيات المنهارة ولا يمنح النموذج الاشتراكي مصداقيته التي فقدها. طبعاً هناك من يبتهج بالكلام على عظمة ماركس. أما أنا فلست مع تعظيم الأشخاص والنصوص، أياً كانت أهميتها وأياً كان أثرها. فالتعظيم لا يولد سوى التقليد والتبعية والتعصب وتأليه الغير. والذي يعظم الآخرين يشهد على صغاره وحقارته. وعلى كل حال فالذين يصنعون عظمة العظماء هم الصغار، كما أن الذين يصنعون ذكاء الأذكياء هم الأغبياء. من هنا فأنا، وإن كنت أقدر روائع الفكر، فإنني لست مع التعظيم، إذ للعظمة وجهها الآخر. إنها حجب لما يمارسه العظماء من صغائر الأمور. ولعل العظيم هو الذي يتقن تغطية صغائره، لأنه ما من عظيم في النهاية، إلا وعاش الحياة بقضها وقضيضها بفضائلها ورذائلها.

وفي أي حال لا أريد للعظاء أن يخيموا بأطيافهم عليّ. لا أريد لهم

أن يرخوا بأثقالهم على فكري. من هذا المنطلق كان تعليقي على «أطياف ماركس» لجاك دريدا في إحدى الصحف البارزة، أي لم يكن كلامي يرمي إلى مخالفة الذين ظنوا أني أخالفهم، بل كان يرمي إلى مخالفة دريدا نفسه. وأنا مع أنني أعجب بفكر هذا الفيلسوف وأفيد من تفكيكاته، فإنني أنتقده في الوقت نفسه وأقاوم سيطرته عليّ. وهو إذ يتحدث عن أطياف ماركس العائدة، فأنا أميل إلى التعامل مع ماركس بطريقة أخرى. إني لا أتعامل مع ماركس صاحب المشروع الثوري لتغيير العالم، ماركس الذي يخيم بأطيافه على الثوريين الحالمين الذين يفرحون لعودته. وإنما أتعامل مع ماركس صاحب الأعمال الفكرية، وذلك بقراءة نصه قراءة جديدة مغايرة تنسخ القراءات الأخرى السابقة. وإذا كان من غير الممكن الانقطاع عن الموروث الفكري، أكان ذلك يتصل بماركس أم بالغزالي، بنيتشه أم بابن عربي، فإني لا أقرأ النصوص كعبد لها، بل أقرأها لكي أتحرر من سطوتها. بذلك أجدد قراءتها وأسعى إلى تحويل المعرفة الموروثة الجامدة إلى كلام ناطق ومعرفة حية. آن لنا أن نتحرر من أطياف العظماء وسلطانهم. أو على الأقل لنتعامل مع عظمتهم وأطيافهم بطريقة لا نشهد فيها على عبوديتنا لهم، بل على قدرتنا على الخلق والابتكار، ولم يفعل دريدا سوى ذلك على ما قدر، أي إنه استعاد عبارة «الطيف» الواردة في نص ماركس لكي ينتج نصاً جديداً ويقدم نسخة مختلفة من ماركس. وإذا كان لي أن أقرأ بدوري «أطياف ماركس» لدريدا فلن أتعامل معه كطيف، بل كنص، أي كمادة لكلام جديد مختلف.

لا أريد أن أنهي كلامي من غير التطرق إلى مسألة أخيرة تتعدى هي الأخرى الخط الأحمر الذي ترسمه المحرمات الدينية والمحظورات الاجتماعية، وأعني بها المسألة الجنسية وبالتحديد مسألة تحصيل الملذات وإرضاء الشهوات. وثمة وقائع طازجة في

هذا الموضوع من منع «حديقة الحواس» لعبده وازن إلى شن الحملة من قبل الاسلاميين على مجلة «إبداع» لنشرها صوراً «تخدش الحياء». وقد ورد في صيغة الاستجواب الذي قدّم في هذا الصدد لوزير الثقافة المصري: «تذبح الحياء». وعبارة الذبح تفضح في رأيي القائلين بها، فهم الذين يفكرون بالذبح ولعلهم يمارسونه.

على كل حال أوثر الدخول على هذه المسألة من واقعة أخرى جرت في هذه المدينة بيروت. وأعني بها إغلاق البارات والحانات بعد أن قوي نفوذ المنظمات الاسلامية وسيطروا على اجزاء واسعة من المدينة. يومها أثنى الكثيرون على هذا الإجراء حفاظاً على التقاليد والآداب. بيد أنني فكرت في هذه المسألة بعكس ما فكر فيه غيري. ولهذا قلت: حرصاً على الآداب العامة وصوناً للعلاقات المشروعة، فلتترك الحانات كهامش في المدينة ضروري، لأنه يخشى أن يؤدي إغلاقها إلى فتحها في البيوت. أقول ذلك لأنه ما خلت المدينة العربية الاسلامية يوماً من مثل هذا الهامش الذي شكل متنفساً لمن لا يستطيع قضاء الوطر بالطرق المشروعة. وعلى كل حال فإن تاريخ الجنس في المجتمعات الاسلامية ليس هو تاريخ المحافظة أو الصون والعفاف. إنه تاريخ العلاقة بين المشروع وغير المشروع، بين المحلل والمحرم، بين المستور والفضائحي. يشهد على ذلك تاريخ الجواري والغلمان. لقد أقمنا امبراطورية للجواري في العصر العباسي كما أكرر القول.

أقول ذلك مع أنني لست ليبرالياً على هذا الصعيد. وإنما قصدت القول: لم يعد يجدي نفعاً منع كتاب يتحدث فيه صاحبه عن تجربته الجنسية على المكشوف، بل يبدو هذا المنع كاريكاتورياً تجاه هذا الانتشار الواسع للمجلات الخلاعية التي تباع في المكتبات فضلاً عن أشرطة الفيديو وأفلام البورنو. طبعاً لا يجوز أن يتحول

كل بيت إلى «حالة طوارىء جنسية» وفقاً للاستعارة البليغة للسيد محمد حسين فضل الله. ولكن ثمة إشكال هنا من الصعب معالجته على مستوى أسرة أو مجتمع، بل أصبح يحتاج إلى معالجة على مستوى أوسع مادام ثمة أقمار صناعية تبث أفلاماً خلاعية يمكن أن تغزو بفحشها كل بيت. المسألة هي في غاية التعقيد. والأمور متداخلة. وإذا كان المرء لا يرضى لابنته أو لشقيقته أن تنام مع شاب في منزله أو خارج منزله كما يحصل في الغرب، فإنه لو أبيحت «المتعة» وطبقت لما اختلف الأمر كثيراً، إذ سيجد الواحد ابنته أو شقيقته تنام مع غيره، من دون علمه أو رضاه، ولكن تحت غطاء شرعي. بيد أن المتعة «الشرعية» لم تطبق لأن الاخلاق هي أقوى من الشريعة على هذا الصعيد. بل إن الشريعة لا تطبق التطبيق الحسن من دون وازع خلقي. أختتم بالقول: يبدو أن تاريخ الجنس هو تاريخ معاصٍ وانتهاكات وفضائح. وإذا كان المأثور الديني ينصح بالتستر على المعاصي والفضائح، فإننا نحيا في عصر لا شغل فيه لوسائل الإعلام سوى نشر الفضائح والأجساد العارية من على الشاشات. من هنا ثمة حاجة لخلقيات جديدة ينبغي التفكير فيها والعمل على صوغها.

الفهرس

أ

ب

خ

د

ر

ز

س

كتاب الناقد

العنف الأصولي

مواجهات السيف والقلم

الحالة الاسلامية مسألة لا تتوقف عند حياة شخص أو اسلوب حياة او كرامة الانسان بل تمتد الى خيارات اصعب ليس اقلها شرعة حقوق الانسان او الهرطقة والايمان او الحرية والرقابة والعقل والنقل والحفظ والابداع. والطاعة والاختلاف.

هذا الكتاب هو حصيلة المناقشات والدراسات التي نشرتها «الناقد» على امتداد سبع سنوات وكانت مثار اهتمام شريحة واسعة من المثقفين.

1855132044